

ROGER SCRUTON

SPINOZA

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 62 | 2. BASKI

DOST

SPINOZA

ROGER SCRUTON

Türkçesi: HAKAN GÜR

SPINOZA AYDINLANMA'NIN KAYNAKLARINDAN BİRİ VE ORTAÇAĞ DÜNYASININ SON HÜZÜNLÜ MUHAFIZI OLARAK BİLİNİR. GEOMETRİK YÖNTEM, DİN KAVRAMI VE SEKÜLER BİLİM KONUSUNDAKİ DÜŞÜNCELERİYLE BENZERSİZ BİR ÇIĞIR AÇAN BU HOLLANDA YAHUDİSİ, GEREKSİNİM KAVRAMIYLA BAĞLI AMA SONSUZCASINA ÖZGÜR BİR İNSANLIK RESMİ ÇİZEREK DÖNEMİNİN BİRBİRİYLE ÇELİŞEN AHLAKİ VE ENTELEKTÜEL EĞİLİMLERİNİ UZLAŞTIRMAYA ÇALIŞMIŞTIR. BU ÇALIŞMA, SPINOZA DÜŞÜNCESİNİN SİSTEMATİK VE BERRAK BİR ÇÖZÜMLEMESİNİ SUNARKEN, BU BÜYÜK DÜŞÜNÜRÜN GÜNÜMÜZ FELSEFE SAHNESİ ÜZERİNDEKİ DERİN ETKİSİNİ DE GÖZLER ÖNÜNE SERİYOR.

Kültür Kitaplığı: 62; Felsefe: 11





D

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 62

D

Roger Scruton

Londra Üniversitesi bünyesinde bulunan Birkbeck College'de profesör olarak çalışmış, Kant ve estetik üzerine birçok kitap kaleme almıştır.

Scruton, Roger
Spinoza
ISBN 978-975-298-302-1 / Türkçesi: Hakan Gür
Ekim 2020, Ankara, 156 sayfa
Kültür Kitaplığı: 62; Felsefe: 11

SPINOZA

Roger Scruton

DOST

ISBN 978-975-298-302-1

Spinoza
Roger Scruton

Birinci baskı, Nisan 2007, Ankara
İkinci baskı, Ekim 2020, Ankara

Türkçesi, Hakan Gür

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti. / *Sertifika No:* 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak No: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

Erdal Akalın - Dost Kitabevi / *Sertifika No:* 46177
Karanfil Sokak No: 11/4, Kızılay 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 419 18 51
www.dostkitabevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Bu kitap özgün haliyle 1986'da yayımlandı. Bu baskı için elden geçirirken, sırf açıklık getirmek ve uslamlama ile bilimsel çalışma açısından hataları düzeltmek amacıyla yalnızca küçük değişiklikler yaptım. Spinoza'nın büyüklüğü uzak, umursamaz ve genellikle de içine dalması zor bir biçemin arkasında gizlidir. Görüşlerini pek az insan tam anlamıyla anlayabilmiştir; daha da azı bu görüşlerin bugün de süren ahlaksal önemini kavrayabilmiştir. Benim sunduğum şey anahatlardan başka bir şey değil ve bu konuda yalnızca Spinoza'ya değil, Spinoza'nın anlamıyla boğuşmakta olan sabırlı bilim insanlarına da haksızlık yaptığımın farkındayım. Temel amacım, yalın bir dille, karmaşık bir düşünce dizgesinin anahatlarını betimlemek. Böyle olsa bile, Spinoza'nın özdek kuramını tüm ayrıntılarıyla sunamadım; bu nedenle de üçüncü bölümün iyice anlaşılabilmesi için iki kez okunması gerekir.

Birçok öğrenci ve dosttan yararlandım; özellikle de engin bilgisiyle çeşitli yorum hatalarına düşmekten beni alıkoyan David Murray'den. Aynı zamanda, yayımlanmamış eseriyle Spinoza'nın en tuhaf kavramlarını modern okuyu-

cunun anlayabileceği ve ilginç bulacağı biçimde aktarma konusunda yollar öneren Joanna North'tan yararlandım; hem eserini okuyup tartışma olanağını sağladığı için, hem de benim kitabım konusunda ayrıntılı eleştirilerde bulunduğu için kendisine teşekkür ederim. Bu kitaptaki hatalarda hiçbir rolü olmasa da, eğer varsa kitabın erdemleri açısından çok önemli katkıları oldu.

Roger Scruton
Malmesbury, Aralık 2001

KISALTMALAR

Spinoza'nın başlıca eserlerine değinirken aşağıdaki kısaltmaları kullandım:

M *Mektuplar*
E *Etika*
I *Treatise on the Emendation of the Intellect (Tractatus de Intellectu Emendatione)*
M *Metaphysical Thoughts (Principles of Cartesion Philosophy*'ye Ek)
P *Political Treatise (Tractatus Politicus)*
S *Short Treatise on God, Man and His Well-being*
T *Theologico-Political Treatise (Tractatus Theologico-Politicus)*

I. Bölüm

YAŞAMI VE KİŞİLİĞİ

Benedictus (Baruch) Spinoza (1632-77) bilimsel keşiflerin, din ayrımının ve kalıcı siyasal değişikliğin felsefenin doğasını ve uygulanmasını kökten değiştirdiği bir çağda, Hollanda'da yaşadı. Çağdaşı entelektüel çatışmalara hevesle katılsa da, Spinoza'ya göre felsefe bir silahdeğil, bir yaşam biçimi, hizmetlilerinin ulu ve kesin bir kutsanmışlığa aktarıldıkları kutsal bir tarikattı. Ama her tarikat bir fedakârlık ister ve felsefe tarafından istenen de –gerçeğin, kişinin efendisi ve kişinin hedefi olarak benimsenmesi– ne kolaylıkla üstlenilir türdendir ne de onu reddedenler tarafından kolaylıkla anlaşılabilir. Bu nedenle, insanlığın büyük bir bölümüne felsefeci tinsel bir sabotajcı, yasal yollardan yerleşik hale gelmiş şeyleri deviren bir kişi, şeytanın avukatı olarak görünebilir. Spinoza da çağdaşlarına böyle göründü ve ölümünden yıllar sonra da 17. yüzyılın en büyük kâfiri olduğu düşünüldü.

Spinoza'nın ataları 16. yüzyılda İspanya-Portekiz sınırına yerleşen ve gitgide büyüyen tüccarlıklarını sürdüren İs-



Spinoza'nın portresi, yaklaşık olarak 1660.

panyol Yahudileriydi. Birkaç yüzyıl boyunca bu insanlar Müslüman prenslerden himaye görerek ve Müslüman komşularıyla rahatça karışarak İspanyol yarımadasında oldukça güven içinde yaşadılar. Tanrıbilimcileri ve bilim insanları Aristoteles felsefesinin büyük yeniden canlanışına katılmışlardı ve bunlardan biri –Moses ben Maimon (İbn Meymun, 1135-1204)– yalnız Yahudilik üstünde değil İslam ve Hıristiyanlık üzerinde de büyük etki bırakmıştı. Ortaçağ tanrıbilimini Aristoteles çizgisine sokma konusunda en etkili kişi aslında İbn Meymun'du; bu çizgi, sonunda, Spinoza'nın –birçoklarının ateizm olarak nitelendirdikleri– tuhaf, yalın Tanrı inancına çıkmaktaydı.

Granada Krallığı Ferdinand ve Isabella tarafından fethedildiğinde ve sonuçta Araplar yarımadadan atıldığında, bir öç alma dönemi başladı. İsa'nın düşmanları o güne kadar haberdar olmadıkları suçlardan ötürü artık hiç acımadan cezalandırılıyordu. Engizisyondan kurtulmak için, Yahudiler ya din değiştirmeye ya da göç etmeye zorunlu kaldılar; din değiştiren Yahudilerin neredeyse tümü de –bunlar kabaca *marranos* olarak adlandırılıyordu– kendisinin neden olduğu bir din değiştirmenin samimiyetine asla tam olarak inanamayan bir Engizisyonun sürekli izlemesi altında, sefil bir biçimde yaşadılar. (*Marrano* sözcüğünün Corinthians[1] 16:22'deki, anlamı tam belli olmayan bir tümceden kaynaklandığı zaman zaman ileri sürülmüştür: "Eğer ki herhangi bir insan Tanrı'yı sevmezse, *anathema maranatha*[2] olsun." Bu sözcük *morisco* –"Mauri"– sözcüğünün değişmiş

1) Aziz Paulus'un Yeni Ahit için yazdığı iki bölüm. (ç.n.)
2) Nefret edilen. (ç.n.)



Willem'in portresi, yaklaşık olarak 1560.

biçimi de olabilir. Ancak, İspanyolca'da günlük dilde "domuz" demektir.)

İspanyol monarşisinin tinsel tiranlık ile laik küstahlığı hoşgörüsüz bir biçimde birleştirmesi sonunda monarşinin düşüşünü başlatacak ayaklanmaya neden oldu. Hollanda'da bir avuç tebaanın çaresizlikten ötürü ayaklanmasından yeni bir ulus doğdu ve bu ulus İspanya'daki Arap prenslikler kadar özgür ve hoşgörülü olma sözü veriyordu. 1593 baharında küçük bir *marrano* grubu teknelerle gizlice Portekiz'den ayrıldı; onları çeken, yedi adet kuzey bölgesinin İspanyol egemenliğine karşı birleşip Orange[3] hanedanına mensup I. Willem'den (Sessiz Willem) koruma talep ettikleri yıl olan 1579'da Utrecht Birliği tarafından hazırlanmış hoşgörü bildirisiydi. Emden Limanı'na giren '*marrano*'lara Doğu Friesland bölgesi Alman Yahudileri Amsterdam'a yönelmelerini önerdiler; bu insanlar Amsterdam'a ulaşır ulaşmaz Engizisyonun en akıldışı yöntemlerine karşın eritmeyi başaramadığı atalarının inancına hemen geri döndüler.

Hollanda'daki ayaklanmanın pek çok nedeni vardı; ama en başlıcaları Reformasyon'un gösterdiği ilerleme ile Reform hareketine katılan kiliselerin varlıklarını sürdürmelerine ve cemaatlerinin de yaşayıp kalkınmalarına izin vermeye yeterli bir tapınma özgürlüğünü oluşturma arzusuydu. İspanya ile yapılan savaş kesintilerle de olsa 1648'deki Münster Barış Antlaşması'na kadar sürdü ve bu süre içinde de bu tuhaf, yeni ulus sınırlarını belirleyip bu sınırlar içinde kalkınmaya başladı. Çok sonraları Hollanda Halkı Cum-

3) Fransız kökenli soylu aile. Hollanda birliğini kuran I. Willem 1584'te öldürüldü. (ç.n.)

huriyeti adı verilen bu yapı, gerçekte, sorumlulukları asla kesin ya da yasal biçimlerde tanımlanmamış "Genel Temsilci"ler tarafından temsil edilen Ortaçağ şehirlerinin gevşek bir biçimde birlik oluşturmalarından ibaretti. Kâğıt üstünde Genel Temsilcinin üstü olan ve aynı zamanda Genel Temsilciler tarafından atanan bir Genel Vali bulunmaktaydı. Kısmen minnettarlık, kısmen de uygun düştüğü ve süreklilik sağladığı için, bu mevki Orange hanedanına bırakıldı. Güney Bölgeleri İspanya hanedanına sadık kalmış ve Roma Katolik dinini bırakmamıştı; bu nedenle de, Willem'e düzenlenen suikastı izleyen yıllarda, soyundan gelenlerin sırayla Genel Valilik yapmalarının ardından, İspanyolların Kuzey Bölgeleri için oluşturduğu tehdit yaygın bir biçimde dinsel bir tehdit biçiminde algılanır oldu. Katolik dini düşman halini aldı ve Willem ne tür bir dinsel hoşgörü amaçlamış olursa olsun, bu hoşgörünün Katoliklere kadar uzanmayacağı netlik kazandı; Katolikler bir anda İspanya'da '*marrano*'larla aynı konuma geldiler.

Dahası, Calvinci Kilise kimi manevralarla Kuzey'de kendisine yüce bir dinsel otorite kurarken, kendisine özgü tinsel tehlike anlayışını da beraberinde taşıdı. Alınyazısı doktrini hızla kabul gördü ve –toplumsal ve siyasal bir dizgenin temelini oluşturan her inançta olduğu gibi– inanmayanların saldırılarına karşı korunması gerekti. Leyden'da tanrıbilim profesörü olan Arminius'u izleyenler akılcılığa meydan okur görünen Calvinci doktrinin bu önermelerini reddedip 1610'da muhalif görüşlerini ortaya koyan bir "Yakınma" yayımlayarak Genel Temsilciden Utrecht'te garantiye alınmış olan tapınma ve fikir özgürlüğünün desteklenmesini istediler. Genel Vali konumundaki Orange haneda-

nından Prens Maurice Yakınmacıların karşısında durdu ve din özgürlüğü lehine sesini yükseltenler yerleşik erkin baskısını hissetmeye başladı. Bunu izleyen uzlaşmazlıkta o zamanların en büyük Hollandalı düşünürlerinden olan hukukçu Hugo Grotius, Maurice'in kışkırtmasıyla ömür boyu hapse mahkûm edildi ve bundan sonunda sürgüne giderek kurtulabildi. 1619'da Dordrecht Kilise Meclisi Hollanda Kilisesini bir "seçilmişler topluluğu" olarak nitelendirdi ve bu yolla Calvincilik Cumhuriyet'in resmi dini haline geldi; Kilise Meclisi, ayrıca, üniversitelerin ve diğer önemli yerlerin de tasfiyesine karar verdi.

Yine de, yeni Kilise kendisini rahatsız eden düşünceleri bastırmayı başaramadı. Kısmen Cumhuriyetin gevşek yapısı –bu yapı içinde Genel Yetkililerle Genel Valinin tanımlanmamış yetkileri tek bir amaca yönelik bir tiranlık biçiminde birleştirilemedi– kısmen de tamamen laik bir yönetim idealini ilan etmiş bulunan Utrecht birliğinin kalıtı nedeniyle, hoşgörü anlayışı yaşamayı sürdürdü ve farklılıklarını duyurmuş olmakla yetinen Yakınmacıların sessiz sakin yaşamalarına izin verildi. Aynı zamanda, bu kişilerin çevrelerinde bir o kadar hayret verici –ve bizim açımızdan daha ilginç– bir Calvinci anlayış başkaldırısı doğdu: insanın nesnelerin dünyasıyla ve kendi fiziksel yaşamıyla olan ilişkisinin etkileyici bir tinsel sorgulama konusu haline geldiği Hollanda sanatı ve kültürü.

Bu olağanüstü yeni düzene İspanyol zulmünün kurbanları olarak önceleri sevinçle karşılanan '*marrano*'lar eklendiler. 1598'de bir sinagog inşa etme iznini aldılar ve 1615'te de Genel Yetkili Yahudilerin giriş ve yönetimlerine yönelik bir bildiride bulundu. Bu andan itibaren hızla kalkınmaya

başlayan Yahudi topluluğu, kendilerini Hıristiyan olarak adlandıran ama (her iki tarafın da doğruluğunu kabul ettiği bir biçimde) Tanrı'nın kendilerini kötülükten korumayacağını da kabullenen karşıt mezheplerle oranlandıklarında tutucu din açısından daha az tehdit olarak nitelendiriliyordu.

Sömürge topluluklarında hep görüldüğü gibi, Amsterdam Yahudileri kimliklerini korumaya kararlıydı ve bunca ıstırap karşısında bile dimdik durabildiğini kanıtlamış bir inancı kötüye kullanacak kişilere karşı da sürekli tetikteydi. Yeni gelenlerden dine bağlılıklarını coşkulu bir biçimde sergilemeleri bekleniyordu. *Marrano*'ların zorla kabul ettirilmiş Hıristiyanlığın alışkanlıklarını bırakmaları yeterli değildi. Bu kişilerin, ayrıca, İspanya'nın Sefarad gelenekleri konusunda derin kuşkuları olan Amsterdamlı Aşkenazi hahamları tarafından Musa'nın yasası ve Yahudi gelenekleri konusunda hemen eğitilmeleri gerekmekteydi. Böylece, hahamların dinin elden gideceğinden korkmaları, Calvinci Kilisenin kendisine ait nispeten daha zayıf kalan doktrinleri sorgulayanlara karşı hissettiği korkunun bir benzeriydi; buna bir de yeni gelenlerin Katoliklere özgü alışkanlıkları ve tavırları ile ara sıra patlak veren ve skandallar yaratan inançsızlık örnekleri eklendi. Yahudi topluluğunu özellikle sarsan olay, prensiplerinden öte zihinsel dengesizliğinden ilham alan Uriel da Costa adında birinin soytarılıklarıydı; Costa sinagogun biçimci öğretisine karşı çıktı, iki kere aforoz edildi ve iki kez de küçük düşürücü cezaları çekmeyi kabul ederek dine geri kabul edildi ve sonunda da çok daha ulu şeyler için yaratılmış bir varlığa böylesine çok kararsızlığın bahşedildiği bir dünyadan tiksinerek kendisini vurdu.

Bu skandalın anısı dinsel panik duygusuna katkı sağladı; bunun sonucunda da Yahudi topluluğu kendi içinden çıkan en büyük dehayı korunmaya değer görmeyerek dışlayacaktı.

Spinoza'nın babası Michael muhtemelen Amsterdam'a çocuk yaşta, Yahudi kolonisinin tam olarak yerleşmesinden ve tanınmasından önce gelmişti. İyi bağlantıları olan başarılı bir tüccar olarak hızla etkili bir konuma geldi ve sinagog ile Amsterdam Yahudi Okulunun müdürü oldu. Ancak, yaşamı kişisel kederlerle doluydu: evlendiği üç kadın da birbiri ardına öldü ve altı çocuğundan yalnızca ikisi –Baruch ile farklı anneden olma kızkardeşi Rebekah– hayatta kaldı.

Baruch de Spinoza 24 Kasım 1632'de doğdu ve çocukluğunda Yahudi okulu ile sinagoga gitti; burada İbranice'nin yanı sıra Yahudi ve Arap tanrıbilimcilerin eserlerini öğrendi. İlk öğretmenleri arasında Amsterdam'ın gelenekselci başhahamı Saul Morteria ile liberal haham Manasseh ben Israel bulunmaktaydı; Manasseh çok bilgili ve laik ilgi alanları olan, Vossius, Grotius ve Rembrandt ile dostluk kuran ve ileride Yahudilerin İngiltere'ye yeniden kabul edilmelerinde etkin bir rol oynayacak olan bir kişiydi. (Bu nedenle, Manasseh, hem tiranlara hem de Yahudilere yönelik samimi nefretine karşın, tiranların yalnızca parayla yetinirken Yahudilerin neden Hıristiyan çocukları öldürmekle suçlandığını anlayamayan Püriten William Prynne açısından bir polemik hedefi haline geldi.) Spinoza'nın Hollanda'nın laik ve sorgulayıcı kültürüyle o kadar çok özdeşleşmeye başlaması, kuşkusuz, Manasseh'in etkisiyleydi.

Spinoza'nın babası oğlunun günün birinde haham olacağı umudunu taşıdığı için geleneksel dinle uyumlu görünebilecek birçok eğitim olanağını oğluna sundu. 20 yaşına

geldiğinde, Spinoza, Frances van den Enden adındaki öğretmenden ders almaya başladı; Frances Spinoza'ya ileride onun *Etika** adlı eserinin terminolojisinin çoğunu sağlayacak olan skolastik felsefeyi tanıttı. Van den Enden, ayrıca, Spinoza'yı modern bilim tutkusuyla doldurdu ve, hiç kuşkusuz, ona, yaratıcı yaşamının büyük bölümünü Hollanda'da geçirmiş olan Descartes'ın yeni felsefesinden bahsetti. Laik ve Hıristiyanlara özgü düşünce yollarıyla temasa geçmek Spinoza'nın hahamlardan duyduğu kutsal kitaplara dayalı yorumlardan memnuniyetsizliği artırırken hahamlar da onun fen bilimlerine duyduğu ilgiye ve onca aykırı görüşün ve kutsal değerlere küfrün dile getirildiği zararlı Latin dilini çalışmasına burun kıvırmaktaydı.

Spinoza'nın gitgide artan zihinsel özgürlüğü onun Hollanda'nın tutucu olmayan Hıristiyanlarına ve özellikle de Okumuşlar (Yakınmacıların din adamlarını barındırmayan bir tarikatı) ile bir yüzyıl önce belirginleşen ama Yakınmacılar hareketiyle yakından özdeşleşen Menonitlere yakınlaşmasına neden oldu. Bu insanların sade yaşam biçimleri ve hoşgörülü uygulamaları Spinoza'ya yazılarında savunacağı ahlaksal modeli sağladı. Bu tarikatlarla ilişkisi Spinoza'nın sinagog açısından itibarını yitirmesine neden oldu ve babalarının 1654'te ölmesinin ardından kızkardeşi Rebekah'ın Spinoza'nın mirastan pay almasını engelleme çabası durumu daha da kötüleştirdi. Bize anlatıldığına göre, Spinoza kızkardeşini mahkemeye verdi, hakkını elde etti, ardından da sakin bir tavırla hem miras payından feragat etti, hem de

* *Etika*, Türkçesi: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, 2006.

değerlerini paylaşmadığı bir topluluğa sadık kalma yükümlülüğünden. Benedict[4] adını aldı, van den Enden'le yaşamaya gitti ve onun okulunda ders vermeye başladı; artık arkadaşlık eder olduğu laik ve Hıristiyan düşünürlerin entelektüel konularına gitgide daha derinden bağlanır hale geldi.

Van den Enden'in okulu Amsterdam'da özgürce sorgulamalarda bulunma merkezi olmasıyla zaten kötü bir üne sahipti; 1656'ya gelindiğinde Spinoza'nın yaşamı Yahudi toplumu açısından öylesine skandal niteliği kazanmıştı ki artık buna katlanılamazdı. Spinoza'nın arkadaşı olan ve onun biyografisini yazan J. M. Lucas'a göre, bu dönemde sinagogdan iki genç tanıdığı gelip felsefeciyi dini düşünceleri konusunda sorguladılar. Onlara Tanrı'nın bir beden olduğunu kanıtlamakla kalmayıp bunun aksine ilişkin kutsal yazılardan hiçbir örnek gösterilemeyeceğini de kanıtladığı söylenir. İki genç hiddetle çıkıp gittiler ve, Bayle tarafından süslenmiş bir diğer öyküye göre de, bunun hemen ardından Spinoza'ya sinagogun merdivenlerinde saldırıldı. Saldırganın hançerinin yırttığı pelerinini o günden sonra hep sakladığı söylenir.

Yahudi topluluğu –kısmen, Rus ve Kazakların Polonya'yı istilası sonrasında ülkelerinden kaçan Polonya Yahudilerinin ani ve hiç de istenmeyen gelişinden ötürü– büyük sıkıntı içindeydi. Yine de, hahamların Spinoza'nın tuhaf yaşam biçimine aşırı tepki gösterdiklerini ve Yahudilikle yaşadığı anlaşmazlığa dikkatleri çekmek gibi bir eğilimi bulunmayan birini gözardı etmiş olsalardı Yahudilik davasına daha büyük hizmet etmiş olacaklarını söylemek yanlış ol-

4) Latince'de "kutsamak" anlamına gelir. (ç.n.)

maz. Ancak, akıllıca davranmış olsalar da olmasalar da, hahamlar Spinoza'yı huzurlarına çağırdılar, onu dine hakaretle suçladılar ve boş yere ondan pişmanlık beklediler. 30 günlük bir aforoz döneminin ardından Spinoza'nın iflah olmaz olduğuna karar verildi; 27 Temmuz 1656'da, nihayet, sinagogdan atıldı ve "İşaya'nın Eriha'yı lanetlediği lanetle" lanetlendi:

> Lanetlensin gün boyu, lanetlensin geceleri; lanetlensin yattığında, lanetlensin kalktığında; lanetlensin çıktığında, lanetlensin girdiğinde; Tanrı onu affetmeyecek; Tanrı'nın öfkesi ve gazabı bu adama karşı alevlenecek ve onun üstüne Yasa Kitabında yazılı bütün lanetleri indirecek; ve Tanrı onun adınıgökyüzünün altından silecek; ve bunun ardından Tanrı onu bütün İsrail kabilelerinden ayıracak, Yasa Kitabında yazılan göklerin bütün lanetiyle; ama siz Ulu Tanrı'ya sadık kalanlar, sizler tanık olacaksınız o güne!
>
> Buyruğumuzdur, hiç kimse onunla, sözüyle ya da yazısıyla görüşmesin, ona iyilik yapmasın, onunla aynı çatı altında kalmasın, ona dört dirsek boyundan daha fazla yaklaşmasın, ona ya da ondan hiçbir şey okumasın.

Buna Spinoza'nın şu yanıtı verdiği söylenir: "Öyle olsun; bu beni bir skandaldan korkmasaydım hiçbir zorlama olmadan yapmayacağım bir şeyi yapmaya zorlayamaz." Ancak, Spinoza bu uzlaşmazlığa sevinemedi. Tam tersine, aforoz edilmesinin ardından sinagogun ileri gelenlerine hitaben (İspanyolca yazılmış) bir *Apology* kaleme aldı; yazısında kendi düşüncelerinin tutucu olduğunu savundu ve hahamları da sırf törensel uygulamaları ihmal etti diye "berbat uygula-

malar ve diğer tuhaflıklar"la suçladıkları için kötüledi. Ne yazık ki, bu mazeret yazısının hiçbir kopyası günümüze kalmadı; ancak, içeriği büyük olasılıkla *Tractatus Politicus** içinde yer almaktadır.

Hahamların taleplerine ve sinagog içinde özgür düşünen birilerinin varlığına kendilerini ilgilendirmese de bozulan Calvinci din adamlarının taleplerine uyan sivil yetkililer Spinoza'yı bir süreliğine Amsterdam'dan uzaklaştırdılar. Ouwerkerk köyünde kısa bir süre kalan Spinoza şehre geri döndü ve 1660'a kadar da geçimini Descartes felsefesi konusunda özel dersler vererek ve mercek parlatarak sağladı. Bu süre içinde Spinoza *Short Treatise on God, Man and Well-being* adlı eserini oluşturdu; bu eserin Hollanda dilindeki iki çevirisi 1810 yılında bulunmuştur. Bu kitap, oldukça kabaca ifade edilmiş olsa da, Spinoza'nın izleyen dönemlerdeki felsefesinin temel unsurlarını içermektedir.

1660'ta, Spinoza, Okumuşların merkezlerini kurdukları Leyden yakınlarında sakin bir köy olan Rijnsburg'a gitti. Eğitimli biri olarak ünü yayılmıştı ve o zamanlar Avrupa'da zihinleri ve kalpleri harekete geçirmekte olan felsefi ve bilimsel konuları onunla tartışmaya hevesli, sorgulayan insanlar tarafından ziyaret edilmeye ve bu kişilerle yazışmaya başladı. Bunlardan biri olan Henry Oldenburg (?1615-77) eğitimli bir tanrıbilimci ve diplomattı ve ileride Londra'da yeni kurulmuş Kraliyet Topluluğu'nun ilk sekreteri olacaktı; Spinoza ile yazışmaları Spinoza felsefesini araştıranlar için en değerli kaynaklardan biridir. Rijnsburg'ta, Spinoza,

* *Tractatus Politicus*; Türkçesi: Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.



17. yüzyılda bir Hollanda köyü. *Etika* Spinoza tarafından böyle bir köyde tasarlandı.

Descartes'ın metafiziğinin bir açıklaması olan *Principles of Cartesian Philosophy*'nin ilk bölümünü (Latin dilinde) oluşturdu ve (yine Latin dilinde yazdığı) başyapıtı *Etika* üzerinde çalışmaya başladı. 1663'te Rijnsburg'tan ayrıldı ve Amsterdam'a dolambaçlı bir yoldan girmek amacıyla Voorburg'a gitti; burada dostları onu Descartes konulu açıklamasını kendisinin "metafiziksel düşünceler" konusundaki fikirlerini de ekleyerek tamamlamaya ve yayımlamaya ikna ettiler. Spinoza bu işi iki haftada tamamladı; bu hız da onun acelesini değil, anafikirlerini açıklamak için çabaladığı dizgeyi ne kadar iyi tanıdığını göstermektedir. Spinoza'nın dostu Lodewijk Meyer (1630-81) kitaba bir önsöz yazdı ve yazarın isteği doğrultusunda Spinoza'nın Descartes'ın bütün görüşlerini paylaşmadığını okuyucuya bildirdi. Bu kitap Spinoza'nın kendi adını kullanarak yayımladığı tek kitap oldu: günümüzde haksız yere göz ardı edilse de, zamanında çoğunluğunu Descartes dizgesi öğrencilerinin oluşturduğu eğitimli kişiler arasında büyük üne sahipti – bu kişiler dizgenin geometrik açıdan açıklanması ve hatalarının da gözler önüne serilmesi karşısında şaşırıp kalmaktaydı.

Voorburg'ta, Spinoza, *Etika* üzerinde çalışmayı ve bilim insanları, felsefeciler ve tanrıbilimcilerle iletişimde bulunmayı sürdürdü. Modern optiğin kurucusu Christian Huygens, Amsterdam Belediye Başkanı Johan Hudde ve –büyük olasılıkla Hudde aracılığıyla– Hollanda Başbakanlığı görevini sürdüren Johan (Jan) de Witt ile dostluk kurdu. Birçok analizciye göre, Başbakanın Genel Temsilciden ya da Genel Validen daha fazla yetkisi vardı; tıpkı günümüzde İngiltere Başbakanının Kraliçeden ya da Parlamentodan daha fazla yetkisinin olması gibi. Johan de Witt Hollanda Cumhuriye-

tinin temellerini oluşturan hoşgörü ve özgür ifade prensiplerinin ateşli bir destekçisi ve aynı zamanda, görevinin sağladığı uluslararası ilişkiler sayesinde, Hollanda'nın çıkarlarının kurnaz ve etkili bir savunucusuydu.

1652-1654 arasında Hollanda İngiltere ile savaş durumundaydı; bunun nedeni, kısmen, Hollanda gemiciliğinin bezdirilmesi ve engellenmesi, Cumhuriyetin yaşam kaynağını oluşturan ticaret ile balıkçılığa zarar verilmesi anlamına gelen Denizcilik Yasası'ydı. Johan de Witt bu tartışmada arabuluculuk yapmıştı. Tek başardığı ise Cromwell'in genç Orange Prensi'nin (I. Willem'in torunu) Hollanda silahlı kuvvetlerinin başına geçmemesi talebini Genel Temsilciye kabul ettirmek olmuştu. Bu uzlaşma Genel Vali ile Temsilci arasındaki genel çekişmeyi kötüleştirdi ve Genel Vali tarafından zaten dinsel özgürlüğün fazlasıyla samimi bir savunucusu olarak görülen Johan de Witt'e artık Orange yanlılarınca da kuşkuyla bakılmasına neden oldu.

Hollanda'da sık görüldüğü gibi, büyüyen siyasal gerilim devletin doğası ile özgürce tapınma ve düşünce özgürlüğünün istenilirliği ya da sakıncaları konusunda fikir aykırılıklarının ifade edilmesiyle sonuçlandı. Spinoza'nın Witt'le dostluğu onun bu çekişmede taraf tutmasına neden oldu ve sonuçta ortaya çıkan ve 1670'te yazarın adı belirtilmeden yayımlanan *Tractatus Politicus* laik ve anayasal yönetimin güçlü bir biçimde savunulmasını içermekteydi. Sir Frederick Pollock'un ifadesiyle, "bu tezin tonu ve biçimi uzlaşma taraftarıdır, ama bu karşısındakine tepeden bakan, sinirlendirici bir uzlaşmadır". Yazarın kimliği uzun süre gizli kalmadı ve hoşgörü, anlayış ve barış yollarını savunan eser de bu tür tehlikeli siyasalar karşısında kayıpları olacağını

düşünerek dikilenlerin kavgacı sözlerini Spinoza'ya yönlendirmelerine neden oldu. De Witt'in düşmanları *Tractatus*'u "dönek bir Yahudi tarafından Cehennem'de tasarlanmış ve Jan de Witt'in bilgisiyle yayımlanmış" olarak betimlediler. Eser Reformasyon Kilisesi konseyi tarafından 1673'te lanetlendi ve sonunda 1674'te resmi olarak yasaklandı.

1670'te Den Haag'a taşınan Spinoza Johan de Witt'in sağladığı yıllık bir gelirin yanı sıra hayatını yitiren dostu Simon de Vries'in ağabeyinden gelen yıllık maaşın oluşturduğu yılda 500 florin (40 sterlin) gibi düşük bir gelirle yaşadı. (De Vries Spinoza'yı varisi yapmak istemiş ama Spinoza onurlu davranarak Vries'in ailesi adına onu bundan vazgeçirmişti.) Bunu izleyen beş yıl boyunca eseri *Etika* üstünde çalıştı, tamamlanmamış bir İbrani dili dilbilgisi yazdı ve *Tractatus Politicus* başlıklı eserine başladı. Ayrıca, iki bilimsel makale –"On the Rainbow" ve "On the Calculation of Chances"– yazıp İncil'in Hollanda dilinde çevirisine başladı (tamamlamadığı bu çalışmanın kopyalarını kendisi yok etti). Düşük geliri ve kendisini işine adaması yüzünden yaşadığı yerden çıkmaz oldu; bazen kesintisiz üç ay boyunca dışarı çıkmadığı oluyordu.

1665'te Hollanda yeniden İngiltere ile savaşmış ve Johan de Witt 1668'de Hollanda, İngiltere ve İsveç arasında üçlü bir anlaşma sağlayarak daha fazla kan dökülmesini önlemeyi başarmıştı. Ancak, 1671'de İngiltere Kralı II. Charles Fransa Kralı XIV. Louis'ye karşı Hollandalılarla güçlerini birleştirdi; 1672'de savaş ilan edildi ve 120.000 Fransız askeri Hollanda topraklarına girdi. Paniğe kapılan ve hizip oluşturma konusunda iyi eğitilmiş olan halk felaketin suçunu de Witt'e yükleyip liderlik kaynağı olarak –bir kriz zama-

nında hep olduğu gibi– Orange hanedanına sığındı. Orange yanlıları Başbakana yönelik söylentileri bastırmak için hiçbir şey yapmayınca 20 Ağustos 1672'de de Witt ile erkek kardeşi Den Haag'da ele geçirildi ve öfkeli kalabalık tarafından linç edildi.

Söylenene göre, bu zulmün haberini alan Spinoza *Ultimi Barbarorum* (Barbarların En Aşağılıkları) başlıklı bir bildiriyle cinayeti işlendiği yere gitmek için hazırlık yaptı. Halkın bu bildiriyi anlaması küçük bir olasılık olsa da, Spinoza'nın bu hiç de tipik olmayan hiddetini evinde yaşamakta olduğu ressam van der Spyck yatıştırdı. Daha sonra, Spinoza, hamisinin yaşamına mal olan aynı akılsızca hiddetin hedefi olacaktı. 1677'de Büyük Komutan, Albay Stoupe adına davet edilmesinin ardından bir barış misyonu üstlenerek Fransız ordusunun konuşlandığı Utrecht'e gitti. Spinoza'nın misyonu Hollanda yetkililerinin onayını almışa benzemektedir. Yine de, haftalarca boş yere beklemenin ardından Utrecht'ten döndüğünde Spinoza yoğun bir kuşkuyla karşılandı. Din düşmanı ve ateist suçlamalarına şimdi de casusluk suçlaması eklenmişti ve ev sahibi evinin hiddetli insanlar tarafından kuşatılmasından korkuyordu. Spinoza onu şu sözlerle yatıştırdı:

> Benim adıma hiçbir şeyden korkma; kendimi kolaylıkla savunabilirim; seyahatimin nedenlerini iyi bilen yeterince insan, hem de ülkenin etkili kişileri var. Ama, ne olursa olsun, kalabalık kapının önünde en ufak bir gürültü çıkardığında, dışarı çıkıp önlerine dikileceğim, bana da zavallı de Witt'e yaptıklarını yapacak olsalar da. Ben iyi bir Cumhuriyetçiyim ve asla devletin onuru ve gönencinden başka bir düşüncem olmadı.

Fransız güçlerinin yanındayken, Spinoza'dan, kraliyet adına bağlanacak bir maaş karşılığında XIV. Louis'ye bir kitap atfetmesi istendi. Bu teklifi kibarca reddetti. Aynı yıl yeni ve daha onurlu bir öneri geldi: Heidelberg Üniversitesi'nde profesörlük. Öneri üniversitenin hanedan üyesi Prens Karl Ludwig'ten geliyordu ve Spinoza'ya şu koşullarla iletildi: "Felsefe öğretimi konusunda en geniş özgürlüğe sahip olacaksınız; prens, bu özgürlük hakkını toplumun genelince kabul edilmiş dini tedirgin etme yolunda kullanmayacağınızdan emin." Yanıt olarak, Spinoza, entelektüel özgürlüğüne tanımlanmamış sınırlar getiren bu tür bir koşulun kendisinin uyamayacağı türden olduğunu belirtti. "Dinsel tartışmalar dine yönelik ateşli bir tutkudan değil, insanların farklı yapılarda olmalarından ve muhalif olmayı sevmelerinden kaynaklanır; bu da onların, ne kadar haklı bir biçimde söylenmiş olursa olsun, her şeyi çarpıtıp kötülemelerine neden olur. Ben bu etkileri özel yaşamımda çekildiğim inzivada yaşamış bulunuyorum; bu onurlu göreve getirilişim sonrasında çok daha fazlasından korkmaktayım." (M XLVIII) Böylece, Spinoza öneriyi reddetti ve çoklukla Den Haag'da geçirdiği inzivasına devam etti.

Bulunduğu inzivadan seçkin çağdaşlarıyla yazışmayı sürdürdü; bunlar arasında, bir şeyler öğrenmek amacıyla bol bol seyahat eden bohem bir kont olan genç bilim insanı von Tschirnhaus da bulunmaktaydı. Tschirnhaus'un mektupları o zamanlar elyazması olarak elden ele dolaşan ve eğitimliler dünyasının çok ilgisini çeken Spinoza'nın *Etika*'sı konusunda çok önemli itirazlar içermektedir. Tschirnhaus aracılığıyla Spinoza Leibniz'le tanıştı; Leibniz Spinoza'nın bazı eserlerini zaten biliyordu. Bu iki felsefeci arasın-

daki mektuplar içten olsa da, Spinoza önceleri Leibniz'e güvenmemiş, Leibniz de dostlarına Spinoza'dan söz ederken "canavarca düşünceleri yüzünden sinagogdan kovulan Yahudi" tanımlamasında bulunmuştu. Savundukları iki dizgenin arkasında yatan temel varsayımlar büyük ölçüde benzer olduğu için, vardıkları sonuçlar tamamen farklı olan bu iki felsefecinin birbirlerine ihtiyatlı yaklaşmalarına belki de şaşırmamak gerekir.

Spinoza'nın dostlarından birkaçı onun *Etika*'yı yayımlayacağını umuyordu. Oldenburg'a yazdığı bir mektupla, Spinoza, kitabı yayımlamayışının nedenlerin açıklamaktaydı:

> ...Amsterdam'a sözünü ettiğim kitabı yayımlamak amacıyla gitmiştim. Görüşmeler yaparken bir söylenti kulağıma çalındı; buna göre, basılmayı bekleyen Tanrı konulu bir kitabım varmış ve o kitapta ben Tanrı olmadığını göstermeye çalışıyormuşum. Bundan yola çıkarak bazı tanrıbilimciler, dedikodunun sahipleri, prens ve yargıçların huzurunda beni şikâyet etmek için bu fırsatı kaçırmamışlar; dahası, Descartes'ın benim fikirlerimi beğendiklerinden kuşkulanılan taraftarları bu kara çalmayı temizlemek amacıyla her yerde benim düşüncelerimi ve yazdıklarımı kötülemeye giriştiler ve bu çabalarını hâlâ sürdürüyorlar. Ayrıca, tanrıbilimcilerin heryerde pusuya yatmış halde beni bekledikleri konusunda da beni uyaran güvenilir kişilerden bunu öğrendiğimde, olayların nasıl gelişeceğini görene kadar yayımlama işini ertelemeye karar verdim...
>
> (M LXVIII)

Sonuçta olaylar daha da kötüleşti ve Spinoza *Etika*'yı yayımlamaktan tamamen vazgeçti; ortalığı birbirine ka-

tacağı için bu belirsizlik ortamında kitapta ileri sürülen fikirlerin akılcıl insanların zihinlerinde bulanıklık yaratacağına inanıyordu. Bu arada da kitap yaygın bir biçimde okunmaktaydı ve kanıtlarını ortaya çıkarmak amacıyla oluşturulmuş en az bir kulüp de bulunmaktaydı.

1676'da Spinoza'nın sağlığı bozulmaya başladı. Bir süredir, mercek parlatma işinin daha kötüleştirdiği kesin bir verem hastalığı çekmekteydi. Ancak, etkinliğinden bir şey yitirmedi ve hiç şikâyet etmedi. Ne zaman ki son günleri yaklaştı, o zaman dünyaya artık ayrılma zamanının yaklaştığı sinyalini verdi. 20 Şubat 1677'de, Spinoza, dostu Doktor G. H. Schuller'i çağırttı. O öğleden sonrayı, her zaman yaptığı gibi, ev sahibinin ailesiyle geçirdi ve daha sonra da erkenden yatmaya gitti. Schuller pazar günü geldiğinde felsefecinin neşesi yerindeydi; van der Spyck ailesinin üyeleri öğleden sonra evden ayrılıp Luthercilerin kilisesine gitti ve geri döndüklerinde de Spinoza'nın saat üçte öldüğünü öğrendi. Spinoza Spuy kıyısındaki Yeni Kilise mezarlığına, belli ki kiralık bir mezara gömüldü. Söylenene göre, cenazesine altı adet atlı araba katıldı ve birçok seçkin vatandaş da son kez saygılarını göstermek için geldi. Spinoza'nın mezarının yerini gösteren mezar taşı hâlâ dursa da mezar büyük olasılıkla yeniden kiralanmış ve felsefecinin kemikleri de mezardan çıkarılmıştı.

Spinoza'nın ölümünden çok kısa süre sonra, daha sonraları Den Haag'da Lutherci kilisenin papazı olan dostu Colerus biyografik amaçlı bir yaşam öyküsü oluşturdu. Bu yaşam öyküsünden, Spinoza'nın yaşamının yalınlığını ve doğallığını, tanıdıkları ve dostları arasında taşıdığı değeri öğrenmekteyiz. Spinoza'nın inziva yaşantısı yoğun çalışma

ve entelektüel disiplinin gereğiydi ve tutumluluğu da cimriliğini ya da kendini düşünmesini değil, tinsel özgürlüğünü göstermekteydi. Spinoza'nın toplumsal duygularının gücü ve dostluğun çok gerekli bir insan niteliği olduğu biçimindeki Aristotelesçi yaklaşımı *Etika* içinde bol bol sergilenmektedir. Biyografisini yazan iki kişi –her ikisi de Spinoza'yı yakından tanıyan ve onu çok seven Colerus ile J. M. Lucas– onun kişisel çekiciliğine, asil bakış açısına ve duygulu karakterine tanıklık etmektedir. Bu tanıklığı Spinoza'nın bir mektupta yer alan kendi sözleri de onaylar:

> Şimdiye kadar içimde benimçok değer verdiğim, denetimim dışındaki her şeyin ötesinde, gerçeğin âşığı olan insanlarla yapılan dostluğun birleşen elleri var. İnanıyorum ki, dünyada hiçbir şey, bizim denetimimiz dışındaki şeyler dışındakilerden hiçbiri, bu türden insanlarla etkileşim olanağından daha fazla huzur veremez; nasıl ki bir kez algılandı mı gerçeğin onaylanmaması olanaksızsa, bizim onlara duyduğumuz sevgi de yıpratılamaz (bu sevgi her birimizin gerçek bilgi için hissettiği arzuya dayandıkça).
>
> (M XIX)

Ancak bu sözcede oldukça metafiziksel bir dostluk görüşü yer almaktadır ve bu konuya ileride geri dönmek için nedenlerimiz olacak.

Lucas'ın anlattığına göre, Spinoza orta boylu ve sıradan görünümlü bir insandı. Birkaç portre bugüne kadar kaldıysa da gerçekten Spinoza'ya ait oldukları tamamen kesin değildir. Spinoza Hollanda'da çok yaygın olan boş zaman etkinliğine ilgi duymakta ve bazen saatler boyunca mürekkep ve

kâğıdıyla çizimler yapmaktaydı. Pipo ve bira içerdi – bunu bir mektubunda çok büyük miktarda gelen hediye bira karşılığında ifade ettiği minnettarlık da göstermektedir. Giyimde gelenekselci ve düzenliydi ve düşüncesine göre "gösterişten uzak durmak içten zihnin işaretiydi; gösterişte zekâ bulmak olanaksızdı ve toplumlar da ancak kirlilik ve bozuşma üretebilirdi".

Spinoza'nın karşı cinse karşı tutumu konusunda fazla bilgi olmasa da Spinoza'nın 23 yaşındayken van den Enden'in kızı Clara Maria'ya tutulduğu ama kızın daha zengin bir öğrenci uğruna onu reddettiği ileri sürülmektedir. Bazıları ise o zamanlar kızın 12 yaşından daha büyük olamayacağını kanıt göstererek bu öykünün doğru olmadığını savunurlar. Öte yandan, Spinoza cinsel kıskançlık üzerine kafa yorup bu konuda yazmış olan tek büyük felsefecidir (*E* 3, 35) ve görüşleri de söz konusu duyguya hiç de yabancı olmadığını göstermektedir. Lucas'ın anlattığına göre, Spinoza evliliği kötülemediyse de kendisi için reddetmiş, belki de "bir kadının kötü mizacı"ndan korkmuştur; her halükârda, evliliğin kendisinin akademik çıkarlarına bir tehdit oluşturduğunu hissetmiştir.

Spinoza'nın *Etika* adlı eseri bir konuya odaklanmış görüşlerden ve yoğun entelektüel istekten oluşur. Bu nedenle, Spinoza'nın, burada daha önce sözü edilen eserler dışında, *Etika*'dan başka çok az şey yazmış olması şaşırtıcı değildir. İlk dönemlerinde yazdığı *Treatise on the Emendation of the Intellect* gibi öldüğünde üzere çalışmakta olduğu *Tractatus Politicus* başlıklı eseri de tamamlanmamıştı. Ölümü sonrasında, sadık dostları Jelles, Meyer ve Schuller felsefecinin yazışmalarını bir araya getirip bilimsel açıdan ilginç bölüm-

leri, *Etika*'yı ve bitirilmemiş tezlerini yayımladılar. Editörler çabucak satılan ve bir o kadar çabuk yasaklanan eserlere kendi adlarını eklemediler. Bu eserlerin biçemi ağır, bezemesiz, ama ciddi ve etkileyicidir; ara sıra yer alan özlü sözler tüm güçleriyle sayfadan fırlamaktadır, öyle ki, matematiksel



Jakob von Sandrart'tan Johan de Witt'in portresi.

kesinlikle sunulan görüşlerin şaşırtıcı ama gerekli sonuçları biçiminde görünürler.

Spinoza'nın annesi İspanyoldu; Spinoza bir İbrani dili uzmanıydı ve Portekizce ile Hollanda dilini –belki de Fransızcayı da– etkili bir biçimde kullanıyordu. Ancak, bu dillerden hiçbiri Latin dilinin içerdiği bilimsel ve felsefi tartışma zenginliğini içermemekteydi; bu nedenle de bu dil Spinoza açısından hem düşüncelerini aktarmak için bir araç, hem de entelektüel arayışının simgesi haline geldi. Kültürümüzün evrensel dilini seçerek, Spinoza, tartışılmaz en son Latince başyapıtı yazdı ve bu yapıtta da Ortaçağ felsefesinin yeniden süzgeçten geçirilmiş kavramları sonuçta kendi kendilerine saldırmakta ve tamamen yok edilmektedir. Oluşturduğu dizge için bu dilden tek bir sözcük seçti: *caute* – "dikkatli ol"; bu da gizliğin simgesi olan bir gülün altına yazılmıştı. Çünkü, o kadar yaygın biçimde anlaşılır bir dili seçtikten sonra, yazdıklarını gizlemek zorundaydı.

II. Bölüm

TEMELİN OLUŞUMU

Spinoza yaşamının çabasına ilişkin çok ünlü bir betimleme bırakmıştır:

> Deneyimlerimin, sıradan yaşamda gerçekleşen her şeyin boş ve gereksiz olduğunu bana öğretmesinden sonra, korktuğum her şeyin ve beni korkutan her şeyin kendi içinde iyilik ya da kötülük taşımadığını, yalnızca zihnin onlardan etkilendiğini gördüğümde, gerçekten de iyi olup iyiliğini iletebilecek, sayesinde zihnin diğer her şeyi boşlayabileceği bir şey var mı diye sorgulamaya başladım: yani, sonsuzluk boyunca kesintisiz yüce mutluluğun tadını çıkarabilme yetisini keşfetmeyi ve edinmeyi başarıp başaramayacağımı sorgulamaya karar verdim.
>
> (*I* i)

Amaçların bu biçimde dile getirilmesi, içinde bulunulan çağa özgü bir tutkuydu – her bir amaç yepyeni bir yolculuk,

edinilmiş fikirlerle kirletilmemiş, geleneksel yanlışlıklardan arındırılmış, hiç el değmemiş bir yanıtın bulunması. Ama belki de çağdaşlarından çok Spinoza için geçerli olan bir gerçek, girişiminin ilk prensiplerden radikal çıkarımlarda bulunmak olmasıydı. Ancak, o bile bir hiçten başlayarak ya da anlamları zaman içinde bulanıklaşmış, inanılırlığı artık belirginliğini yitirmiş kavramlara –ne kadar gizlemeye çalışsa da– göndermede bulunmayarak düşünmeyi başaramadı.

Spinoza Latince öğrenmeye 20 yaşında başladı. O zamana kadar, 17. yüzyılın düşünce ve yazınına yalnızca dostları ve öğretmenleriyle yaptığı tartışmalar ve pek de fazla olmayan İspanyolca ya da İbranice çeviriler yoluyla erişebilmişti. Bu nedenle de, gelişim yıllarında Spinoza'nın düşüncelerini etkileyenlerin daha sonraları tüm ilgisini vereceği Descartes gibi felsefeciler değil, düşünceleriyle çağdaş Yahudiliğin temel dayanaklarını sağlayan Yahudi ve Müslüman yazarlar olduğunu varsaymak yanlış olmaz. İbn Meymun'un[1] eserleri ve Arap İbn Rüşd'ün[2] yorumları yoluyla, Spinoza, Aristoteles'i tanımış olmalıdır. Bu kişiler ve sonraki tanrıbilimciler Spinoza'ya Hıristiyan skolastiğini tanıttılar. İbn Meymun'da, felsefenin bir yaşam rehberi olduğu inancına rastlayacaktır; Kabala'da da Tanrı'nın her yerde var olduğu kavramına ve Yaratıcı ile yaratılan arasındaki nihai özdeşleşme kavramına. Talmut'ta ve yine İbn Meymun'da, ahlak-

1) Haham Moses Ben Maimon (1135-1204). Ortaçağ'ın en büyük Yahudi bilim insanı kabul edilen İspanyol. (ç.n.)

2) İbn Rüşd (1126-1198). İspanya'da doğmuş Arap felsefeci. Aristoteles hakkında yazdığı ayrıntılı yorumlarla ünlüdür. (ç.n.)

sal ayrıntıya yönelik tutku derecesinde bir sevgi bulacaktır: soyut prensibin şematik ahlaksallığına yönelik kuşkunun insanın tutkuları ve eylemlerinin incelenmesiyle birleştirilmesi. Bütün bu görüşler *Etika* içinde hayranlık uyandırıcı ve tamamen değiştirilmiş biçimde yeniden hayat bulmaktadır. Ama Spinoza bu eseri yazana kadar iki etki daha düşüncelerini etkilemişti ve bunların ikisi de felsefe sorunları ve bunlara yanıt verebilecek yöntemle ilişkiliydi. Bu iki etki, Spinoza'nın bilimsel bilginin temeli biçiminde Descartes'tan aldığı metafizik kavramı ile insanı toplumsal ve siyasal koşulların eksiksiz bağlamına yerleştirmeye, insanın sınırlı ve hataya yatkın koşuluna en iyi uyan prensipleri türetmeye çabalayan siyaset felsefecilerinin –özellikle de Grotius ve Hobbes'un– eserlerinden gelmekteydi.

Bu etkiler arasında hangisinin belirleyici olarak öne çıktığını bugün belirlemek zordur. Modern akademisyenlik, Descartes'ın en dizgeli müridi olup ustasının çelişkilerini bağdaştırıp düzeltmeye çabalayan metafiziksel kusursuzluk yanlısı Spinoza'nın geleneksel yorumunu kabul etmeyi olanaksızlaştırmaktadır. Spinoza'ya Aristoteles çizgisindeki bir tanrıbilimi modern bilimin buluşlarıyla bağdaştırmaya ve Aristoteles'e göre insanlık için en yüksek erdem sayılacak, düşünmekle geçirilecek bir yaşamın haklılığını kanıtlayan insan doğasını ve inan mutluluğunu Aydınlanma çağının yeni insanlarına sağlamaya çabalayan, Ortaçağ düşüncesinin büyük temsilcilerinden biri olarak bakmak çok kolaydır. Spinoza, düşüncelerin geçmişlerini incelemenin düşüncelerin gerçekliğini ve anlamını incelemenin önüne geçtiği (bugün düşünce tarihi olarak bilinen) uygulamayı gereksiz bulmaktaydı. Spinoza'ya göre, felsefe onu savunanların yaşa-

mından ve incelemelerinden ayrı olarak yorumlanmalıdır (*T* vii). Ancak, Spinoza'nın kendi düşünceleri de modern okuyucuya ilk bakışta o kadar tuhaf görünecektir ki kendisinden öncekilere gönderme yapılmadan anlaşılamayacaktır. Daha sonra göstermeye çalışacağım gibi, önem taşıdıkları dönemi çoktan geçmiş düşüncelere o kadar fazla dikkatini vermiş olması kesinlikle Spinoza'nın hatası değildi. Tam aksine, Aristoteles'in ve skolastik felsefenin görüşleri Spinoza'nın evrene ilişkin kuramının dünyayı nasıl tanıyacağımıza, dünyada nasıl davranacağımıza ve dünyada mutluluğu nasıl bulacağımıza ilişkin bir kuram biçiminde yapılanmasına yardımcı oldu. Spinoza'nın başarısı insanı ve bu insanın dünyasını birbirinden ayrılmaz bir bütün, insanın kendisini de onu yaratan kaderin aynı anda hem efendisi hem de hizmetkârı olarak göstermekti.

Aristotelesçi ve skolastik metafizik

Aristoteles'ten gelen skolastiğin kalıtı biçimindeki bir kavrama göndermede bulunmaksızın Spinoza'yı ya da Descartes'ı anlamak olanaksızdır: özdek kavramına. Aristoteles mantığına göre, her bir basit önerme iki parça içerir –özne ve yüklem– ve bunlar özdekler arasındaki gerçekliğin temel ayrımını ve bunlara "yüklenen", "atfedilen" ya da "içlerinde var olan" nitelikleri yansıtır. (Örneğin, "John keldir" önermesinde kellik John'a yüklenmektedir.) Bu mantıksal ayrımın metafiziksel anlamları vardır. Özdekler nitelikleri açısından değişebildikleri için, bu değişiklikler boyunca varlıklarını sürdürmek zorundadırlar. Aslında, özdek fikrinin

kendisi, kişiyi özdeklerin her bir değişiklikten sonra varlıklarını sürdürebildiklerini ve bu nedenle de ne yaratılabileceklerini ne de yok edilebileceklerini düşünmeye yönlendirir; Spinoza da bu yönlendirmeye büyük ölçüde kapılmıştır. Dahası, eğer özdeklere göndermede bulunabiliyorsak, onları en azından düşünce düzleminde, bazı anlamda ayak bağı olabilecek niteliklerinden ayırabilmek de olanaklı olmalıdır. Böylece, bir özdeğin "öz"ünü –onsuz mevcut niteliğini taşıyamayacağı parçasını– "rastlantısal"lardan –onlar açısından değiştiğinde bile varlığının sona ermeyeceği parçalarından– ayırabiliriz. Sonuçta, hiçbir nitelik, doğasını oluşturduğu özdek olmaksızın var olamaz: nitelikler mutlaka bağımlıdır. Bu nedenle de, Aristoteles'in görüşüne göre, gerçekliğin nihai bileşenleri özdeklerdir.

Aristoteles bilimi özdeklerin cinsler ve tür biçiminde sınıflandırılmasından oluşuyordu. Bacon ile Galileo'nun yeni bilimi değişikliğin belirleyici unsuru olarak niteliği değil niceliği ön plana çıkarmakta ve bu nedenle de sınırlandırıcı özdek kavramının getirdiği bağlar hoş karşılanmamaktaydı. Özellikle de, bu kavramın bir yanda birey ile tür terimleri arasındaki ayrıma, öte yanda da nicel (ya da "kütlesel") terimlere kayıtsız kalması yüzünden engellenmekteydi. Örneğin, hem bir bireyi hem de bireyi içeren sınıfı gösteren "insan" tek tek özdeklere gönderme yapar. Aynı zamanda da genellikle bunları betimleyen bir yüklemi ifade eder. Ama peki ya "kar" ya da "su"? Tek tek "sular" ya da "karlar" yoktur – değiştirilmiş bir anlamda, bilimsel düşünce açısından temel sayılan temel bir ayrımı yok sayacak biçimde kullanım dışında. Bu, "şey" ile "madde" arasındaki, sayılabilir olanla yalnızca ölçülebilir olan arasındaki ayrımdır.

"Madde" fikrini "özdek"e ait kavramsal çerçeveye zorla yerleştirmenin güçlüğü 17. yüzyılın büyük bir bölümünde Aristotelesçi bilimin reddedilmesinden sorumludur ve öncelikle bu nedenden ötürü özdek kavramı Spinoza'nın kendi felsefesine bağdaştırdığı temel rolü üstlenecektir.

Ortaçağ tanrıbilimi Aristoteles ve Aristoteles sonrası bütünceden başka görüşler ve kavramlar da devraldı ve özgün katkılarının çoğu da Aristotelesçi metafiziğin kesin izlerini taşımaktadır. Bu nitelik özellikle skolastik düşünceler içinde en etkilisi haline gelen düşünce için geçerlidir: Tanrı'nın var olduğuna ilişkin varlıkbilimsel kanıt. Bu kanıtın keşfedilmesi normalde Canterbury başrahibi Aziz Anselmus'a atfedilir; oysa, bu kanıtın ipuçlarının izlerinin Aristoteles'in *Metafizik* başlıklı eserinin bazı bölümlerinde ve Farabi ile İbn Sina'nın bu eser hakkında yazdıkları yorumlarda da bulunacağını söylemek yanlış olmaz. Bu kanıt Aquinolu Aziz Tommaso tarafından Hıristiyan doktrininin dizgeli açıklaması verilirken reddedildi; yine de, bu kanıtın ait olduğu sınıfın diğer görüşlerini Tommaso kabul etme eğilimindedir ve bu görüşlerin tümü de Tanrı'nın var olduğuna yönelik kanıtlarını gerekli bir varlık –özü, var olmayı içeren bir varlık– kavramı yoluyla türetmektedir. En basit anlatımıyla, Aziz Anselmus'un görüşü şu biçimdedir. Bizim Tanrı'dan anladığımız, kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir varlıktır. Bu fikir belli ki zihnimizde var olmaktadır ve bu fikir her türden kusursuzluğa –her türden "olumlu niteliğe"– sahip bir nesneye ilişkindir. Ama eğer bu fikrin nesnesi gerçekte değil de yalnızca bizim zihnimizde var oluyor olsaydı, ondan daha üstün olan bir şeye ilişkin bir fikir olurdu, yani hem o zamana kadar

düşünülen bütün kusursuzluklara sahip olan hem de gerçek varoluşun ek kusursuzluğuna sahip olan varlık. Bu da hipotezin karşıtıdır; şu halde, tam kusursuz varlık fikrinin gerçeklikte karşılığının olması gerekir. Diğer bir deyişle, tam kusursuz bir varlığın var olması gerekli bir gerçektir.

Ortaçağ felsefecileri –Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanlar– tüm soyutluklarına karşın en derin ve en dindar duygularıyla dolmuş biçimde kendilerine gelen bu tür görüşler karşısında büyülenmiş gibiydi. Spinoza yazdığında da büyü bozulmamıştı. Descartes varlıkbilimsel görüşün bir sürümünü kabul etti; tıpkı Spinoza gibi, tıpkı diğer büyük rasyonalist Leibniz gibi. Aslında, 18. yüzyıla gelinceye ve Kant tarafından kesin bir biçimde çürütülünceye kadar, bu görüş çekiciliğini yitirmedi; bu zamana gelene kadar da insanın doğadaki yerine ilişkin Ortaçağ düşüncesi geri dönülemez biçimde reddedilmişti.

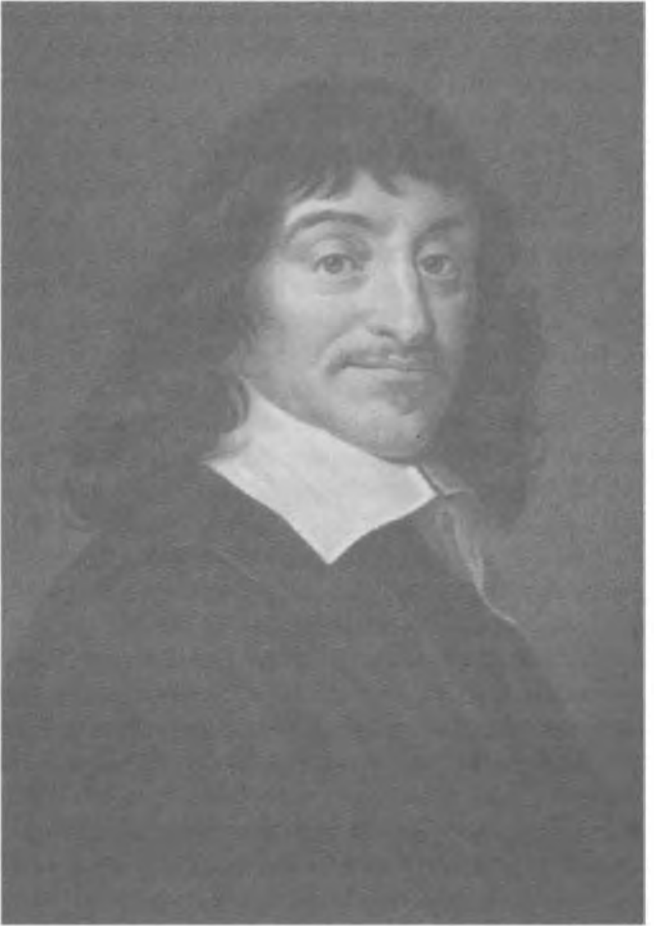
Varlıkbilimsel görüşün kabul edilmesi ve bundan kaynaklanan, sınırsız güçle ve her şeyi bilme gücüyle donatılmış "gerekli varlık" kavramı bir diğer tanrıbilimsel savı anlamsız hale getirmektedir: insanın özgür olduğu ve doğru karar verme yetisine sahip olduğu savını. Eğer var olan her şey sonuçta ilahi doğaya dayanmaktaysa ve eğer doğa gereksinim tarafından yönlendirilmekteyse, o halde dünyada hiçbir şey rastlantısal değildir. Bu durumda insanın özgürlüğü nasıl olanaklı olabilir? Aristotelesçi metafiziğin kabul edilmesiyle birlikte, Kilisenin başlıca kişilerinin zaten bildikleri bu soru yeni bir boyut ve yeni bir önem kazandı. Modern felsefenin en büyük başarılarından bazıları insan özgürlüğü inancını Tanrı'nın doğasına ilişkin kalıcı yasalarla bağdaştırma çabasından kaynaklanır ve bu başarılar arasında Spinoza'nın-

ki hem hayal gücü açısından en zengin ve kalıcı olanı, hem de belki gerçek anlamda tek akla yatkın olanıdır.

Aristotelesçi törebilim

Aristoteles'in *Nikhomakos'a Etik* adlı çalışmasının Spinoza'nın yazıları üzerindeki etkisi, ilk bakışta fark edilmese de, skolastikler yoluyla değil de Yahudi ve Müslüman kaynaklar yoluyla edindiği Aristotelesçi tanrıbilimin etkisi kadar büyüktür. Aristoteles'e göre, "insan için iyi yaşam"ı keşfedebilmek üzere insanın ayırt edici niteliğini incelemeliyiz – akıl yürütme niteliğini. Rasyonel bir varlık aklını iki ayrı yolda kullanır – kuramsal yolda ve pratik yolda. Mutluluk ancak ve ancak aklın doğru bir biçimde, doğamızı engelleyerek değil tatmin ederek, pratik kullanımı yoluyla gelir. Rasyonel bir varlık yalnızca akla değil duyguya da sahiptir. Mutluluğu, duygularını daima aklın önerdiği yoldan gidecek biçimde düzenlemesine dayanır. Bu da, yalnızca, bir insanın rasyonel doğaya uygun olanı yapmaya ve aynı zamanda da hissetmeye yönlendirecek belirli karakter niteliklerinin –erdemlerin– geliştirilmesiyle başarılabilir.

Aristoteles'in, insan aklının yalnızca kuramsal ve pratik açılardan değil, aynı zamanda duygusal yaşam tarafından ifade edilen rasyonel bir varlık olduğu biçimindeki görüşünü Spinoza paylaşmaktaydı. Ayrıca, aklı, duygularımızı mutluluk doğrultusunda yönlendirebilecek bir tür disiplin olarak değerlendirme açısından da Aristoteles'le aynı fikirdeydi. Ancak, duygu kuramında, akıl ile tutku arasındaki ilişkiye yönelik kavramda ve Aristotelesçi bir tanımdan ziyade Pla-



Descartes'ın Frans Hals tarafından özgün bir tablodan yapılmış gravürü.

toncu bir betimleme olan mutluluk anlayışında Aristoteles'ten ayrılıyordu.

Grotius ve Hobbes

Spinoza'nın ahlak dizgesi bize mutluluğa giden yolu göstermek için oluşturulmuştur. Spinoza Aristotelesçi olmaktan çok Stoacıydı; bir insanın toplumsal, siyasal ve maddesel koşullar dikkate alınmaksızın kendi kaynakları yoluyla mutluluk ve iç huzura erişebileceğine inanmaya daha fazla yatkındı. Spinoza'ya göre, çok gerçek bir anlamda insan kendisinin kaderidir, mutsuzluk ve mutluluğu da kendi yüzündendir. Ancak, insanlığın büyük bir bölümü ne felsefecinin içsel özgürlüğünü arzulamakta ne de bunu anlamalarını sağlayacak biçimde yaşamaktadır. Böyle olsa bile, rasyonel doğalarına uygun olan ve affedilebilir aşırılıklarına karşı hoşgörülü olan yasalar tarafından yönetilmeleri durumunda, barış ve uyum içinde birlikte yaşayabilirler.

Anayasal yönetim açısından güçlü bir deneyim oluşturan Hollanda Cumhuriyeti, hukukun doğası, özgürlük ve egemenlik konularında bol fikirler sağladı. Spinoza, hem bu fikirlerin kalıtçısıydı, hem de ilk ve en büyük uluslararası hukuk tezinin (*De Jure Belli ac Pacis*, 1630-35) yazarı ve bu fikirlerin en önemli savunucusu olan Hugo Grotius'tan (Huig de Groot, 1583-1645) derinden etkilenmişti. Grotius, Papalık hukukunun yozlaşmasının ve düşüşe geçmesinin ve modern devletin doğuşunun her türden egemenliğin buyruğunu aşacak bir yasallık biçimine dönük ivedi bir gereksinim doğuracağının farkına varmıştı. Kraliyet buyrukla-

rıyla oluşturulan eski yönetim düşünceleri artık Avrupa toplumunun değişmiş koşullarına ne yazık ki uygun değildi. Grotius'un düşüncesine göre, bir devlet, kendi haklarının ve çıkarlarının korunması için bir araya gelen özgür insanların birliğidir ve bütün yasalar da yaşamın her aşamasında bütün insanlar ve bütün uluslar için geçerli olacak özgür birlikten ya da daha üst bir hukuktan –doğa hukukundan– kaynaklanmalıdır. Doğa yasası sonsuz ve kesindir ve Tanrı için bile bağlayıcıdır; onu fark edebilmek için tek yapmamız gereken, bizi tıpkı mantık ve matematiğin gerçeklerine götürür gibi doğası gereği doğru ile yanlışın algılanmasına götürecek olan aklımızı kullanmaktır.

Grotius asla yalıtılmış bir düşünür değildi; hukuk, sivil birlik, savaş ve barış konularındaki fikirleri o zamanlar Hollanda'da yaygındı ve Thomas Hobbes'un –her ikisi de Spinoza tarafından incelenen– *De Cive* ve *Leviathan* adlı eserlerini oluşturduğu İngiltere'de benzer oranda ilgi çekecekti. Hobbes doğal hukukun geniş prensiplerini Grotius'un dile getirdiği biçimiyle kabul etmekteydi. Ama, Hobbes'a göre, doğal hukuk onu uygulamaya sokacak erk olmaksızın etkisizdir. Bu nedenle, bir "ulus"un varlığını ve karakterini belirleyen şey haklar değil erktir. Erk, bütün siyasal düzenlemelerde ortak unsurdur; erkin yapısı, ayrımı ve sınırlama yordamı yönetimler arasındaki gözlemlenebilir farklılıkların nedenidir.

Spinoza'nın siyaset felsefesi Grotius ile Hobbes'un bir tür sentezidir. Grotius gibi, o da akıl tarafından keşfedilebilir bir doğal hukukun ideal yönetim biçimini belirleyeceğine inanır; ama, Hobbes gibi, gerçekte haklar ile erk arasında hiçbir fark görmez ve siyaset sorununu erkin yapısı so-

runu olarak görür. Spinoza şu soruyu sorar: erk nasıl olur da insanın rasyonelliği bu erk içinde ifade edilebilecek ve özgürlüğü de erkin uygulanması yoluyla korunacak biçimde düzenlenmelidir? Bu soruya verdiği yanıt yazdığı diğer her şey kadar önemlidir.

Descartes çizgisinde devrim

Descartes'ın yazdıklarının entelektüel yeniliğe zaten yarı açık duran Hollanda okullarında, kiliselerinde ve üniversitelerinde yarattığı devasa etkiyi bizim anlamamız zor. Yalnızca şunu söylemekle yetinelim: Leyden Üniversitesi'nde Descartes adının bile dile getirilmesinin yasaklandığı, capcanlı ve genellikle şiddetli bir tartışma döneminin ardından, ilk prensipleri hiçbir şeye saygı göstermeden arayan yeni felsefe, tanrıbilimsel ve bilimsel tartışmanın tehlikeli olsa bile yasal bir kaynağı olarak kabul gördü.

1636 tarihli *Discours de la Méthode* (Latince değil Fransızca yazılması bile başlı başına bir olaydı) adlı eserinde, Descartes, net bir biçimde kanıtlanamayan her türden önermenin gerçekliğini reddederek bir radikal entelektüel reform programı başlatmıştı. Descartes'a göre, bütün bilimler metafiziği temel almalıdır; metafiziğin kendisi kendi kendisini kanıtlayan hakikatler –onları anlamak için yeterli olanlardaha fazla kanıt gerektirmeyen hakikatlerdir– dizgesidir. Hiçbir önerme o önermenin kanıtında varsayılan dayanak noktalarından daha kesin olamaz. Bu nedenle, kendi kendisini kanıtlayan hakikatler olmadıkları sürece hiçbir şey bilinebilir türden değildir, çünkü her bir yargı –en son

çözümlemede– kanıtlanmamış dayanak noktalarına dayanacaktır. Kendi kendisini kanıtlayan hakikatler, hakikati aklın "doğal ışığı"na açıklanan ve hakikati, burada Grotius'un terimini kullanırsak, *a priori* olanlardır.

Descartes'ın kendi kendisini kanıtlayan hakikate ilişkin başlıca örneği ünlü çıkarımında yatar: "Düşünüyorum, öyleyse varım." Düşünmekte olduğumdan kuşkulanamam; böylece, düşünmekte olduğumu onaylamadan da düşünmekte olduğundan kuşkulanamam. (Ve, böylece, var olduğum yargısından da kuşkulanamam.) Spinoza'yı inceleyenler açısından daha ilginç olabilecek bir diğer örnek, bir fikrin geçerliliğine ilişkin bilgimizdir. "*p* ve *q*" önermesinde p'nin izlendiğini görebilirim ve bu da kendi kendisini haklı çıkarmaktadır. Her ne kadar bu durum bazı önemli açılardan "düşünüyorum, öyleyse varım" çıkarımın kendi kendisini haklı çıkarma niteliğinden farklılık gösterse de, yine de, "doğal ışık" altında gözüken bir gerçeklik örneğidir. Descartes "*p* ve *q*" ve "*p*" arasındaki ilişkinin benim net ve belirgin bir biçimde algıladığım bir şey olduğunu ya da bunun benim "net ve belirgin bir fikir" edindiğim bir şey olduğunu söylerdi. Bu türden her bir fikir aklın "doğal ışığı" altında hakikat gibi görülebilir. Bu nedenle, "netlik ve belirginlik" kavramlarını, Descartes, hakikatin asıl ölçütünün belirleyicisi, dünyanın bu fikrin temsil ettiği biçimde olduğunun –bir fikrin doğasında yer alan– teminatı olarak gördü. Görünüşe göre, net bir fikir benim duyulardan ya da kendi akıl yürütme gücümden başka bir kaynaktan yardım almaksızın kavradığım bir fikirdir; belirgin bir fikir de bu fikrin aslında olmayan fikirlerle karışmamış olandır. Ancak, bu tür bir açıklama aslında bir karışıklığın yerine başkasını

getirmekten fazlasını yapmaz. Özellikle de açıklanması en çok gereken terimi kullanır: Descartes'ın, çağdaşlarının çoğunun yaptığı gibi, bireysel doğası ya da kökeni ne olursa olsun, herhangi bir zihinsel içeriği betimlemek için kullandığı "fikir" terimini.

Bu tür ayrımlar Descartes taraftarları için şimdi bizim için olduğu kadar belirgin değildi. "Net ve belirgin fikirler" yönteminin bilginin temel sorununu çözdüğü kabul ediliyordu: bu yöntem içeriden dışarıya giden, bizim akıl yürütmemize eklenmiş kesinlikten hakkında düşündüğümüz dünyaya giden köprüyü sağlamaktadır. Spinoza, Descartes'ın yönteminin değiştirilmiş bir biçimine inandı ve bildik felsefi sonuca vardı. İnsan bilgisinin temel dayanak noktalarının deneyim tarafından değil akıl tarafından oluşturulması gerektiğine emindi, çünkü tek başına akıl nesnelerin özüne ilişkin kavrayışı sağlayabilir – bu öz "net ve belirgin bir fikir"de hapsedilenin ta kendisidir. Bu noktayı bir mektupta dile getirmekteydi:

> Belirli bir niteliğin tanımının doğru olup olmadığını bilmek için deneyime gereksinim duyup duymadığımızı soruyorsun. Buna benim yanıtım, deneyime asla gereksinimimiz olmadığıdır, nesnenin varlığının tanımından çıkarılamadığı durumlar dışında...
>
> (M X)

Bu nedenle, bilimsel bilgi, özleri ele alan ve kendi kendisini kanıtlayan belitlerden başlamalıdır. Ve oradan itibaren de net ve belirgin fikirler yöntemine göre ilerlemelidir: diğer bir deyişle, tümdengelim yoluyla.

17. yüzyıl felsefecisinin bu türden rasyonel bir bilime ilişkin tipik örneğini, kesinlikle kendi kendisini açıklayan dayanak noktalarından başlayarak net ve belirgin fikirler boyunca ilerleyen ve türetildikleri dayanak noktaları kadar kesinlik ve evrensel açıdan geçerlilik taşıyan sonuçlara ulaşan Eukleides geometrisi oluşturuyordu. Bu nedenle, geometrik yöntemi genelleştirme hevesi ortaya çıktı: yani, her bir bilim dalı için o bilim dalının temel gerçeklerinin net ve eksiksiz ifadesini içerecek bir belitler dizisi bulmak. Spinoza'nın bazı açılardan modern bilimsel düşüncenin izlerini taşıyan nedenlere dayanarak reddettiği Descartes'ın kendi fizik dizgesi bu türden bir "geometrik" açıklamaya işaret etmekteydi. Ama, Descartes'ın düşüncesine göre, açıklamanın kendisi de ilk prensiplerin tek alanını oluşturan metafizikten başlamalıdır.

Principles of Cartesian Philosophy (1663) adlı eserinde, Spinoza, Descartes'ın felsefesini bir belitler ve tanımlar dizisine indirgeyerek ve bu noktadan sonra Descartes çizgisinde temel sonuçları türeterek, geometrik yöntem için bir örnek oluşturdu. Hem Descartes dizgesini tamamlayan hem de bu dizgenin başlıca hatalı noktalarını gösteren bu uygulama geometrik yöntemin otoritesini büyük ölçüde artırdı. Bu nedenle, Spinoza'nın *Etika*'sı tamamen geometrik açıdan düşünülmüştü; beş bölümünün her biri belitler ve tanımlarla başlar ve sonuçlarına matematiksel kanıtlar yoluyla ilerler. Başlığın da gösterdiği gibi, kitabın yalnızca bir metafizik tezi olması amaçlanmıyordu. Spinoza açısından insan doğasının, insan eylemlerinin ve insan kaderinin sorunları da eşit ölçüde önemliydi. Spinoza'ya göre, bunlar da geometrik bir düzende ele alınabilirdi ve ortaya çıkan yanıt-

lar matematiğin temel yasalarının tarzına, gerekliliğine ve evrenselliğine sahip olurdu. Bu nedenle, onun dizgesi "bir özdek doğası açısından kendi değişikliklerinden önce gelir" önermesine ve "gereğinden fazla neşe diye bir şey olamaz, çünkü her zaman iyidir; öte yandan, melankoli her zaman kötüdür" önermesine doğru matematiksel bir kesinlikle ilerlemeye çabalar. (İkinci önermenin kanıtı, özgün belitine doğru gidildiğinde, yaklaşık 100 basamak kadar içerir; kahkahanın matematiğine ilişkin bu fikir, Spinoza'nın neşenin algılanmasının gözlemlenmesinden daha kolay olduğu görüşünün yanında daha az tuhaf kaçmaktadır.)

Spinoza'nın *Etika*'sının yapısı

Bu bölümde Spinoza'nın *Etika*'sındaki temel görüşlerin özetini sunmaya çalışacağım. Ayrıca, daha gevşek bir yapı içeren ve "geometrik" tümdengelim görünümü çizmeyen siyasal yazıları da tartışacağım. *Etika* söz konusu olduğunda, geometrik yöntem kitabın mesajının ayrılmaz bir parçasıdır; aslında, bu yöntem olmadan Spinoza'nın sonuçlarının gerçek anlamı tam olarak anlaşılamaz. Bu gerçek, eserin yarattığı hayranlığı kısmen açıklamaktadır. Aynı zamanda, modern okuyucu açısından önemli bir engel oluşturur. Spinoza'nın yaşadığı dönemden bu yana yalnızca geometri değil mantık da kalıcı değişikliklerden geçti ve her ne kadar matematikçiler ve bilim insanları "belitsel yöntemi" kullanıyor olsalar da bu insanlar artık herhangi bir bilim dalının belitlerinin "kendi kendisini kanıtlar türden" olduğuna ya da bir bilim dalı için gereken "fikirler"in doğaları gereği

içlerinde hakikatin izlerini taşıyacaklarına inanma eğiliminde değiller. Spinoza'nın kendisi de bu son görüşün –yani, bir belitler ve tanımlar dizisinin fikirlerden (bu fikirler her ne ise) değil sözcüklerden oluştuğu ve hiçbir sözcüğün kendi anlamını görünümünde taşımadığı görüşünün– büyük bir engel oluşturduğunun farkındaydı. Herhangi bir belitin içeriği ancak ve ancak bütün olarak bir dizgenin içeriğinde belirtilebilir. Ama dizgeye ilişkin tek bir tutarlı yorum olduğunu ya da bu yorumun konu hakkında bilgili okuyucu tarafından anlaşılacağını nasıl garanti edebiliriz?

İbn Meymun okuyucularını "insanın dili"ne –felsefi konuların zorunluluk gereği tartışılabileceği ama nihai hakikatin ifadesinde yalnızca değişmeceli bir biçimde kullanılabilecek olan dile– karşı tekrar tekrar uyarır. *Guide to the Perplexed* başlıklı kitabı, bu açıdan, eğretileme üzerine olduğu kadar onun tektanrılı bir metafiziğin açıklaması olarak taşıdığı tehlikelere ilişkin de bir tezdir. Spinoza da İbn Meymun'un izinden giderek sözcüklere bağlanan sıradan anlamları reddeder ve okuyucularının dile değil kendisinin dil yoluyla aktarmaya çalıştığı "fikirler"e dikkat etmelerini ister. Sıradan kullanım, sözcükleri net ve belirgin fikirlerle değil, deneyimin karışık kavramlarıyla ilişkilendiren hayal gücü tarafından yönlendirilir. Hayal gücünün dilinde hiçbir şey gerçek anlamda betimlenemez ve felsefi düşüncenin nihai konusundan –yani, Tanrı'nın kendisinden– başka hiçbir şey hayal gücü tarafından daha yanıltıcı bir biçimde sunulamaz:

> Sözcükler popüler imgelem ve anlayışa göre biçimlendirilir [*ad libitum et ad captum vulgi*] ve bu nedenle de nesnelerin

göstergeleri yalnızca hayal gücünde oldukları gibidir, akıl içinde oldukları gibi değil...

(*I* xi)

Etika'nın Latincesi ancak ve ancak kanıtların tam ayrıntılarının incelenmesiyle anlaşılabilecek teknik bir dildir. Bu tür bir dil herhangi başka bir dil kadar kolaylıkla yanlış yorumlanabilir. Simon de Vries'in sorularına yanıt olarak, Spinoza, dili sonsuz hakikatin dünyasına erişmek için kullanmanın olanaklı olduğunu, bunun da yalnızca *gerçek* tanımların sunulmasına dikkat edilirse yapılacağını açıklar (M IX): bu tanımlar keyfi koşullar olmayıp tanımlanan şeyin özünü sunarlar. Ancak, bu türden tanımların olanaklı olduklarını düşünmek zaten Spinoza'nın metafiziğinin temel savlarından birini gerçek saymaktır – Spinoza'nın yalnızca "gerçek tanımlar"ın uygulandığı kanıtlaryoluyla oluşturduğu bir sav.

Bu zorluğu eksiksiz olarak ele almak bizi konunun çok dışına çıkaracaktır. Bu zorlukla Descartes da karşılaşmıştı, Spinoza'nın ardından gelenlerin birçoğu da karşılaştı. Şu kadarını söylemekle yetinelim: okuyucular, *Etika*'yı okuduklarında, sayfalarda yer alan sözcüklerden o sözcüklerle ifade edilen "fikirlere" gerçekten ilerlediklerinden asla tam anlamıyla emin olamazlar. Çoğu zaman dizgenin bütününü bütün netliğiyle kavradıklarını düşünürler: ancak, tıpkı Valhalla'nın kuleleri gibi, asıl görüntü karanlık çökünce ortaya çıkar ve daha yeni görünmüştür ki gecenin karanlığı tarafından perdelenir.

Etika beş bölümden oluşur. "Tanrı" ile ilgili birinci bölüm Spinoza'nın varlıkbilimsel görüşünü ve Tanrı'nın dün-



Eukleides geometrisi. Spinoza bilimsel bilginin bütününün Eukleides'in sunduğu haliyle geometrik önermeler biçiminde yapılandırılması gerektiğine inanmaktaydı.

yadan ayrı olmayıp dünyada her yerde mevcut olduğu kuramını özetler. "Zihnin doğası ve kökeni" başlıklı ikinci bölüm Spinoza'nın fiziğinin az ve öz, çarpıcı bir özetini içerir; bu arada, öncelikle Descartes felsefesinin temel sorununa hitap eder: zihin ile madde arasındaki ilişki sorununa. Descartes zihnin maddeden ayrı bir özdek olduğunu ileri sürmüştü; aynı zamanda, özdek hakkındaki açıklaması (kendisinin farkına vardığı ve Spinoza'nın da kanıtladığı gibi) özdekler arasında hiçbir etkileşim olamayacağı anlamına gelmekteydi. Bu durumda, zihnin doğadaki yeri nedir ve bilgi nasıl olanaklı olabilir? Spinoza bu sorulara yanıt verirse de bunu Descartes'ın dayanak noktalarını reddederek gerçekleştirir. "Duygulanışların kökeni ve doğası" başlıklı üçüncü bölüm Spinoza'nın doğa açıklamasını ve kendi metafiziğinin ortaya çıkardığı temel zorluğa yanıtını içerir: yani, bireysel varoluş sorusuna. Eğer her şey Tanrı'da var olmaktaysa, dünya hangi anlamda bireysel birimler içerir ve *ben* bana ait bir doğaya ve kadere sahip olarak hangi anlamda bir bireyim? Dördüncü bölüm "İnsanın kulluğu ve duygulanışların gücü" konusunu ele alır. Burada, Spinoza, insanın tutku, düşünce ve kendi gerçeklik dünyasını reddeden hayal gücünün zorunlu kıldığı ama aynı zamanda –boyunduruk altındayken bile– bir bileşenini oluşturduğu evrenin kesin kusursuzluğunu ifade eden kölelik durumunu betimler. Son bölümde, Spinoza, "zihnin ya da insan özgürlüğünün gücü" konusunu işler ve insanların aklı kullanmak yoluyla özgürlük ve mutluluğu nasıl elde edebileceklerini ve bunu gerçekleştirerek Tanrı tarafından kutsanma anlamına gelen sonsuz dünya bilgisine yöneleceklerini gösterir.

III. Bölüm

TANRI

Etika'nın ilk bölümünde, Spinoza, "var olan nedir?" sorusuna yanıt vermeye girişir ve verdiği yanıt da Önerme 14 ve 15 içindedir: "Tanrı dışında hiçbir özdek var kabul edilemez ya da düşünülemez" ve "Her ne var ise, Tanrı içinde vardır, ve hiçbir şey Tanrı'nın dışında var olamaz ya da algılanamaz". Bu çarpıcı önermeler göründüklerinden daha az nettir ve yorumlandıklarında da marjinal açıdan daha az şaşırtıcıdır. "Tanrı", "özdek", "düşünmek" ve "içinde" terimlerinin tümü Spinoza'nın felsefesinin teknik nitelikleridir ve yorumları da bir tartışma konusudur. *Etika*'nın birinci bölümünde, bu terimler anlamlarını büyük ölçüde Tanrı'nın varlığına yönelik varlıkbilimsel tartışmanın ayrıntılı bir sürümünden alırlar.

Varlıkbilimsel tartışma bir şeyin varlığını o şeyin kavranması yoluyla kanıtlıyor gibidir. Tanrı'ya ilişkin "net ve belirgin bir fikir"le başlayıp "net ve belirgin" adımlarla dünyaya ilişkin bir sonuca vararak rasyonelci felsefeye bir örnek

sağlar: yani, Tanrı'nın var olduğunu ve gereklilikten ötürü var olduğunu örnekler. Kendisinden önceki felsefeciler en az bir şeyin (Tanrı'nın) var olduğunu göstermek için varlıkbilimsel tartışmayı seçmişken, Spinoza bu tartışmanın aynı zamanda *en çok* bir şeyin var olduğunu ve böylece de var olan her şeyin, bir bakıma, Tanrı "içinde" olduğunu gösterdiğine inanır. Bu sonucu anlamanın güçlüğü "içinde" sözcüğünden kaynaklanmaktadır. Spinoza'nın bu sözcüğü kullanmasının nedeni, kısmen, özdek ile nitelik arasındaki ayrımı özellikle değerli görmesi ve bunu kendine özgü bir biçimde yorumlamasına, kısmen de Spinoza'nın felsefesinde çok derinde gizli kaldığı için *Etika*'nın birinci bölümü boyunca belirginleşmeyen bir destek noktasına dayanır.

Örtük varsayım

Spinoza'nın felsefesinin örtük varsayımına göre, gerçeklik ve düşünce *çatışırlar* ve böylece fikirler arasındaki ilişkiler gerçeklikteki ilişkilere tam olarak denk düşer. Daha sonraları, Spinoza, bu tezi kanıtlar ve "net ve belirgin fikirler" yönteminin kendi özel sürümünü doğrulayacak bir bilgi kuramı sunar gibi görünür. Ancak, bu yöntem (ya da ona benzer bir şey) yöntemin kendi kanıtının içinde varsayıldığı için, sonuçta örtük varsayım bir varsayım olmaktan öteye gidemez.

Etika'nın birinci bölümünün belitlerinde çeşitli sonuçlar zaten dile getirilmektedir. Örneğin, Spinoza, (Belit 4'te) "bir etkiye ilişkin bilgi (*cognitio*) kendi nedenine ilişkin bilgiye dayanır ve aynını içerir" savında bulunur. Spinoza'ya göre, A'nın B'ye neden olduğunu söylemek B'nin varoluşu

ve doğası açısından A'ya bağımlı olduğunu söylemektir. Nesneler arasındaki bu bağımlılık fikirler arasındaki bir bağımlılık "açısından ifade edilir" ya da "yoluyla düşünülür". B fikri A fikrine bağımlıdır, eğer ki B'nin gerçekliği A fikrine gönderme yapılarak oluşturulmalıysa. Bu nedenle, matematiksel bir kanıtın sonuçları dayanak noktalarına *bağımlıdır*. Matematiksel akıl yürütme, aslında, fikirler arasındaki "rasyonel bağımlılık" ilişkisinin bir örneğidir. Aynı zamanda, B'nin varlığının ve doğasının A açısından açıklanmasının gerektiği durumlarda A ile B arasında var olan ilişkiyi oluşturan "nedenselliğe" ilişkin bir örnektir. Kanıt yoluyla bizler bir sonucu *açıklarız* ve eğer dayanak noktaları kendi kendilerini açıklar türdense bu sonucu tamamen açıklarız.

Örtük varsayıma göre, dünyada bağımlılık ilişkilerinin tümü, fikirler arasında mantıksal ilişkiler biçiminde anlaşılabilecek türdendir. Böylece, bir şey bağımlıdır, eğer ki özellikleri o şeyin fikrinden kaynaklanmaktaysa: yani, o şeyi açıklamak için o şeyin fikrinin dışına bakmanız gerekmiyorsa. B, A'ya bağımlıdır, eğer ki B'nin doğası B fikrinden değil de A fikrinden kaynaklanıyorsa. Bu anlamda, bütün özellikler doğasında oldukları özdeklere bağımlıdır ya da bu özelliklere bu özdekler neden olur. Ve Spinoza'nın "içinde" ile anlatmak istediği de budur: "B, A'nın *içindedir*" demek, A'nın B'nin açıklaması olduğunu söylemenin bir diğer yoludur.

"İçinde" sözcüğünün bu tuhaf kullanımı bir örnek yoluyla açıklanabilir. Diyelim ki bir grup insan bir kulüp oluşturmak üzere bir araya gelirler ve kulüp de bunun ardından bir şeyler yapar, bir şeylere sahip olur ve bir şeyler düzenler. Kulübün bir ev satın aldığını söylediğimizde, aslında, üyelerin belirli bir yasal sonucu olan çeşitli şeyler yaptıklarını

kastetmekteyiz. Ama üyelerin hiçbiri bir ev satın almış değildir. Böylece, sanki kulüp kendi başına bir şeyler yapan bağımsız bir varlıkmış gibi görünür. Oysa, aslında, varlığı ve doğası açısından üyelerinin etkinliklerine bağımlıdır. *Üyeler* bir şeyler yaptıkları içindir ki kulüp bir şeyler yapmaktadır. Spinoza'nın terimiyle, kulüp, üyelerinin "içinde"dir. Bizler, elbette, üyelerin kulübün içinde olduklarını söyleriz: bu nedenle, bu örnek Spinoza'nın saflaştırılmış metafiziksel terimlerinin "insanın dili" ile nasıl çekiştiğini gösterir.

Görgüllük yanlısı biri Spinoza'nın bağımlılık ilişkilerini anlama biçimine kesinlikle karşı çıkacak, Spinoza'nın nedenselliği dünyadan koparıp bunun yerine bizim düşüncelerimize eklediğini ileri sürecektir. Spinoza'ya göre, açıklama, düzenliliklerin gözlemlenmesini değil, bir şeyin başka bir şeyden çıkarımını içerir. Diğer bir deyişle, nedensel bir bağlantı kavramlar arasındaki bir bağlantının gösterilmesi yoluyla keşfedilir. Ama dünyanın bizim onu algıladığımız gibi *olduğu* ne malum? Spinoza bu türden bir itiraza yanıt verirken, yine bizim bilgi örneğimizi temsil eden "net ve belirgin fikirler" yöntemine değinecektir. Hiçbir şey, aklın başlangıç noktası olan, kendi kendisini kanıtlayan dayanak noktaları kadar kesin olamaz ve eğer bunlar hakikat teminatı sağlamazlarsa hiçbir şey sağlayamaz. Ama kendi kendisini kanıtlayan bir hakikat, sayesinde düşünceden gerçekliğe giden yolun oluşturulduğu gerçektir: bizler fikrin kendisi sayesinde, dünyanın, bu fikrin dünyayı temsil ettiği biçimde olduğunu algılarız. Kendi kendisini kanıtlayan bir fikir söz konusu olduğunda, "neden" sorusuna ilişkin eksiksiz ve tatmin edici bir yanıtımız olur. Bu tür fikirler yoluyla dünya kendisini bize açıklar. Bu nedenle de, Spinoza,

belitlerinde "düşünme" kavramını kullanıp yine de –bu kavram yoluyla– dünyadaki şeylerin bir betimini sunduğuna inanabilmektedir.

Ancak, belitler kendi kendini kanıtlar olmaktan çok uzaktır ve "yeterli" olma savlarını da zaten bunların yeterli olduklarını varsayan kanıtlardan alırlar. Bu zorluğun farkında olan Spinoza, bizleri –kendi başına– bilgiye ulaştıracak "anlayış gelişimi"ni sağlayacak bir yöntem geliştirmeye çabaladı (*I*, çeşitli bölümlerinde). Ama bu yöntem Spinoza'nın örtük varsayımına, dünyanın gerçekten de akıl tarafından anlaşılabilir olduğuna ve nedenselliğinin aslında "aklın nedenselliği" olduğuna çok az destek sağlar. Bu nedenle, *Etika*'nın kanıtları boyunca, okuyucu, önüne zorlayıcı bir biçimde konulan olağanüstü kanıtların kurgusal mı gerçek mi olduklarından asla emin olamaz.

Özdek, biçim ve nitelik

Spinoza, İbn Meymun'dan alınma şu tanımla başlar:

> Bunu, özü varoluşu içeren ve var olmadıkça doğası algılanamayan kendi kendisinin nedeni olarak [*causa sui*] görmekteyim.
>
> (*E* 1, Tanım 1)

Bu tanımın *Etika*'nın konusunun bütününü ve aynı zamanda dünyanın tüm içeriğini tanımladığı ortaya çıkar. Bunu "özdek", "nitelik" ve "biçim" arasındaki üç parçalı ayrım izler.

Özdek "kendi içinde olan ve kendisi yoluyla algılanan", algılanması başka bir şeyin algılanmasını gerektirmeyendir. (*E* 1, Tanım 3). Diğer bir deyişle, özdek, hakkında "yeterli bir fikir" elde edebileceğimiz, bu yeterli fikir yoluyla da doğası onun dışında herhangi bir şeye başvurmadan anlaşılabilecek bir şeydir. Spinoza'ya göre (*E* 1, 6), bu biçimde, kavramsal açıdan bağımsız olan aynı zamanda da *varlıkbilimsel açıdan* bağımsızdır; varoluşu için kendisi dışında hiçbir şeye bağımlı değildir. Böylece, "varoluş özdeğin doğasına aittir" (*E* 1, 7) ve her bir özdek kendi içinde kendi doğasının ve varoluşunun eksiksiz bir açıklamasını içerir. Bu açıdan, özdek "kendi nedenidir": özü varoluşu içerir ve bu nedenle de varoluş biçimi dışında algılanamaz. Bu nedenle de varoluş bilmecesine ilk yanıt *özdeğin* var olduğu ve var olması gerektiğidir.

Spinoza'nın "özdek" terimini kullanışının Aristoteles geleneğine uygun olmadığı hemen göze çarpmaktadır. Aynı zamanda, Spinoza, kendi kanıtlarının daha önceleri karışık bir biçimde anlaşılmış bir fikrin kaçınılmaz mantıksal sonuçlarını elde ettiğini düşünmektedir. Skolastik ve Descartes çizgisindeki birçok düşünür özdeklerin hakikatin nihai bileşenleri olduklarını ve bu nedenle de kendi kendilerine bağımlı olduklarını varsaymıştı. Göremedikleri şey, bu varsayımların sonuçlarıydı – yani, herhangi bir özdeğin kendi kendisinin nedeni olması ve bu nedenle de mutlaka var olması gerektiğiydi.

Özdek ile nitelik arasındaki geleneksel ayrımı Spinoza özdek ile *değişiklik* ya da *kip* (*modus*) arasındaki ayrım biçiminde yeniden betimler. (Spinoza "nitelik" terimini farklı –ve tamamen kendine özgü– bir biçimde kullanır.) Bir kip,

bağımsız biçimde var olamayıp ancak başka bir şeyin içinde var olabilen, o şeye bağımlı olan bir şeydir. Daha önceki yazılarında, Spinoza, özdekler ve biçimler dışında hiçbir şeyin var olmadığı prensibini yineler (M Parça 1, Bölüm 1; Parça 2, Bölüm 1; C XII). Fakat, biçimleri özelliklerin ve ilişkilerin mantıksal kategorileriyle sınırlandırmaz: biçimler bireysel şeyleri içerir. Siz ve ben ilahi özdeğin biçimleriyiz, çünkü ikimiz de var olmayan biçimde algılanamayız ve bu nedenle de varoluşumuzun açıklamasını bizler dışındaki bir şeye borçluyuz. Böylece, bizler kendi kendimize bağımlı değiliz ve eğer var oluyorsak, bu bizim dışımızdaki bir güç yoluyladır. Bu tanıma göre, biçim kategorisi çok geniştir: bu kategori (sözün gelişi) özellikleri (bu kitabın cüreti), ilişkileri (bu kitabın diğerlerinden daha küçük olması), hakikatleri (bu kitabın var olması), süreçleri (bu kitabın yavaş yavaş çözülmesi) ve bireyleri (kitabın kendisi) içerir. Bu kategoriler arasındaki ayrımlar Spinoza'ya göre önemsizdir: şimdiye kadar hep insanın dilinden yol almadık mı? Ancak, Spinoza "sonlu" ve "sonsuz biçimler" arasında ayrım yapar; sonsuz biçimler her sonlu biçimde görülür olan özdek değişiklikleridir. (Spinoza'nın iki örneği –"hareket ve hareketsizlik" ve "tüm evrenin görünüşü"– Spinoza fiziğinin temelini oluşturur; bunu aşağıda ele almaktayım.)

Spinoza felsefesinin bu parçası en iyi kendi sözleriyle özetlenebilir:

> Özdek terimiyle kendisi yoluyla ve kendisi içinde düşünüleni kastettiğimi, değişiklikler ya da rastlantı ile de başka bir şeyin içinde olanı ve içinde bulunduğu bu şey yoluyla

düşünüleni kastettiğimi söylediğimde, özdeğin doğa gereği rastlantılarının öncesinde olması gerektiği aşikârdır. Çünkü, ilki olmaksızın ikincisi ne olabilir ne de düşünülebilir. İkincisi, özdeklerin ve rastlantıların yanı sıra hiçbir şey zihin açısından gerçekte ya da harici biçimde var olmaz.

(M IV)

"İçinde" sözcüğünün rasyonel bağımlılık ilişkisi anlamındaki kullanımını anladıktan sonra, bu tür bölümler –örtük varsayımlarını reddeden okuyucular açısından bile– bir zorluk oluşturmazlar.

Spinoza'nın felsefesinin anlaşılması önündeki en büyük engeli "nitelik" terimi oluşturur. Spinoza'nın bu terime edindirdiği özel kullanım Descartes tarafından 1644 tarihli *Principles of Philosophy*'de zaten ele alınmıştı. Bu kitapta, Descartes, "temel niteliği" bir özdeğin diğer niteliklerinden ayırır ve temel niteliğin özdeğin özünü tanımladığını ya da oluşturduğunu ileri sürer – düşüncenin, zihnin özünü oluşturması gibi. Ve Descartes nitelikleri biçimlerden ayırırken Spinoza'nın izleyeceğine benzer bir yaklaşım kullanır.

Spinoza'nın "nitelik" terimi Descartes'ın "temel nitelik" fikrine denk düşmektedir – çok önemli bir ekleme dışında. Bir nitelik "zihnin özdeğin özünü oluşturur olarak düşündüğü şey"dir (*E* 1, Tanım 4) ve birçok –büyük olasılıkla sonsuz sayıda– "nitelik" bulunmaktadır. Zihne yapılan bu gönderme, özlerin, Spinoza'ya göre, bizim entelektüel gücümüze göre tanımlanmalarını sağlar. Aynı zamanda, bir nitelik yalnızca öznel bir yön –nesnelerin belirli bir bakış açısından görülme biçimi– değildir. Çünkü, örtük varsayıma göre, "entelektin özdeğin özünü oluşturuyor biçimde gördüğü

şey" *gerçekten de*, özdeğin özünü oluşturur. Böylece, bir özdeğin iki ya da daha fazla niteliğe sahip olduğu savı, o özdeğin özünün iki bağımsız yoldan kavramsallaştırılabileceği savına eşdeğerdedir; üstelik, bu oldukça kafa karıştırıcı bir düşüncedir. Buna göre, iki insan bir şeyin temel doğasına ilişkin eksiksiz bilgiye sahip olabilir ama ikisi de o şeye ilişkin birbirinden tamamen farklı açıklamalarda bulunacaktır.

Spinoza'ya felsefi çıkarım konusunda örnek sağlayan bir tartışma yoluyla Spinoza'nın bu kuramına bir parça ışık tutulmaktadır. *Meditations*'un ünlü bir bölümünde Descartes şu biçimde mantık yürütmekteydi:

> Bir balmumu kütlesini düşünün: belirli bir şekli, boyutu, rengi, kokusu vardır – kısacası görme, dokunma, tat alma ve koklama tarafından algılanabilecek "duyusal nitelikler"i. Ama balmumunu ateşe yaklaştırdığımda renginin, şeklinin, sertliğinin, kokusunun –benim onu ayırt etmemi sağlayan bütün özelliklerin– değişikliğe uğradığını görmekteyim. Ama balmumu öyle kalır: onun bu dönüşümünden gerçekliğin hiçbir bileşeni zarar görmez.

Bundan çıkarılacak sonuç, Descartes'a göre, balmumunun duyusal özelliklerine yalnızca rastlantısal olarak sahip olduğudur – bu özellikler "onun doğasına özgü" ya da "gerekli" değildir.

Bu nedenle, bu tür bir nesnenin duyusal özellikleri gelip geçici rastlantılar olmaktan öteye gidemez; bu rastlantılar yoluyla da nesnenin özü belli belirsiz ve karışık bir biçimde algılanır. Eğer balmumunun özünü bilmek istiyorsak duyu-

lara değil, nesnelerin özlerini kavramayı başarabilen tek şey olan zihne danışmalıyız. Balmumunun aslında sahip olduğu görünen nitelikler yalnızca uzam içinde genişleme, esneklik ve taşınabilirliktir. Buradan, maddesel özdeklerin (örneğin balmumunun) öz açısından uzantılanmış ve maddesel özdeklerdeki değişikliklerin bu özdeklerin uzamsal yapılarındaki değişiklikler olduğu sonucuna varabiliriz. Bu sonuç da bize fiziksel bilimin ilk prensibini verir ve Descartes da Eukleides geometrisini yorumu konusunda doğrulanmış olur. Çünkü, görünüşe bakılırsa, Eukleides bizlerin uzama ilişkin "net ve belirgin bir fikir" sahibi olduğumuzu ve bu nedenle de onun bütün özelliklerine yönelik bilgiye yalnızca akıl yürütme yoluyla, duyusal deneyime hiçbir gönderme yapmayan bir çıkarımsal bilim yoluyla ulaşabileceğimizi göstermiştir. Tek gereken, bu bilimin, uzamda bir "yer tutan"ın özelliklerinin benzer biçimde çıkarımsal bir yoldan açıklanmasıyla tamamlanmasıdır: özünün uzam *içinde* ve uzama göre değişebilir olduğunun, özünün o "uzantılanmış şey"in özü olduğunun açıklanmasıyla.

Rasyonel felsefe örneği Spinoza'nın nitelikler kuramının temelinde yatar ve bu niteliklerden biri de uzantıdır. Uzam içindeki şeyler çıkarım yoluyla anlaşılabilir ve doğaları da akıl önünde açığa çıkıverir, çünkü uzantı ona sahip olan her şeyin özünü oluşturur. Uzantıyı algılamak yoluyla, zihin, onu algılayan sonlu zihinden bağımsız olarak var olan bir "gerçek öz"ü tanır. Zihin bir şeyin doğasını eksiksiz biçimde anlayabilme hakkını elde eder – bu anlayıştan da sonuçta uzantılanmış şeylerin temel özelliklerinin çıkarımı yapılabilir. Bir nitelik, bu türden eksiksiz ve dizgeli bir algılama sırasında zihin tarafından gerçekliğe "atfedilen" şeydir.

İki nitelik olduğunu söylemek bizim dünyayı tamamen farklı iki yoldan tanıyabildiğimizi söylemek olur.

Varlıkbilimsel tartışma

Spinoza Tanrı'yı "her biri kalıcı ve sonsuz özü ifade eden sonsuz niteliklerden oluşmuş bir özdek" biçiminde tanımlar ve, böyle bir varlığın varoluşunu *engelleyebilecek* hiçbir "neden ya da gerekçe" kabul edilemeyeceğine göre, bu da demektir ki, Tanrı var olmak zorundadır. Var olmak Tanrı'nın doğasında olduğuna göre, Tanrı engellenmediği takdirde var olmalıdır, ama Tanrı engellenemez.

Spinoza'nın da farkına vardığı gibi, aynısı her türden özdek için söylenebilir, çünkü bir özdek kendi içinde (kendi fikri içinde) kendi varoluşunun eksiksiz açıklamasını içeren şeydir. Bir özdek, varlıkbilimsel tartışma yoluyla var olduğu gösterilen her şeydir. Varoluşunu bir "harici neden"e borçlu olan ise bir özdek değil bir biçimdir. Üstelik, özdek "kendi türünde sonsuzdur" – yani, kendisiyle aynı doğaya sahip hiçbir şey tarafından sınırlanmaz. (Çünkü, sınırlanmış olmak bir "harici neden" tarafından etkilenmiş olmaktır.) Böylece, her bir özdek mutlaka ve sınırsız düzeyde var olmaktadır.

Rasyonalizmin gizli dayanak noktası Spinoza'nın tek bir özdek olduğu sonucuna varmasına yol açtı. Çünkü, *bir* özdeğin varoluşunu o özdeğin doğasıyla açıklayabilsek de, Spinoza'ya göre, aynı türden birden *fazla* özdeğin varoluşu için böyle çıkarımsal bir açıklama verilemezdi: "Çoğul biçimde var oldukları düşünülen her şey, kendi doğalarının gücü tarafından değil, mutlaka harici nedenler tarafından üretilmiş

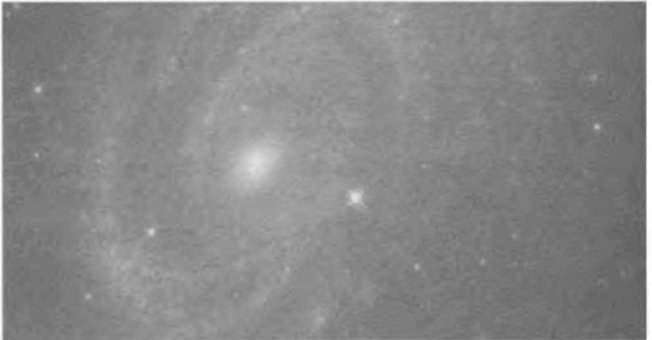
olmalıdır" (M XXIV). Ve eğer herhangi bir özdek başka bir türden var olmaktaysa –Tanrı'nın sonsuz kusursuzluklarından yoksun bir biçimde– o özdeğin varoluşunu *Tanrı'ya borçlu* olması gerekir ve bu nedenle de bir özdek olmayıp Tanrı'nın bir biçimi olması gerekir. (Tanrı'nın doğasının nihai açıklama olmadığı bir şeyin var olması, Tanrı'nın doğasının bir *sınırlılığı* olurdu; ama hipoteze göre Tanrı sınırsızdır.)

Bu nedenle, Tanrı dışında hiçbir özdek kabul edilemez. Spinoza bu türden başka bir özdeğin düşünülemeyeceğini bile ekler (*E* 1, 14), çünkü bir özdeği düşünmek onun var olduğunu düşünmektir (her bir özdek kendi kendisinin nedenidir) ve bu nedenle de –varlıkbilimsel tartışma gereği– onun varoluşunu oluşturmaktır. Böylece, "Her ne var ise, Tanrı içinde vardır, ve hiçbir şey Tanrı'nın dışında var olamaz ya da düşünülemez." "İçinde" ve "düşünmek" sözcüklerinin teknik anlamları anlaşıldıktan sonra, varılan sonuç gözden kaçırılamaz ve Spinoza'nın kanıtları da –bunlar benim gösterebildiğimden çok daha karmaşıktır– bu önermenin varoluş bilmecesine son ve tek yanıt olduğu konusunda onu ikna etmiştir.

Varlıkbilimsel tartışmayı kabul eden her bir rasyonalist de Spinoza'nın monistik sonucunu kabulleniyor değildir. Örneğin, Leibniz rasyonalist varsayımı evrene ilişkin çoğulcu bir kuramla bağdaştırmaya çalışırken Tanrı'nın yanı sıra sayısız özdeği Tanrı'nın yaratısının gerçek dünyası olan "olası bütün dünyaların en iyisi"ne dahil etmekteydi. Ama, Leibniz'in de kabul ettiği gibi, bu apayrı özdekler arasında hiçbir etkileşim, hiçbirinin bir diğerine bağımlılığı, birbirlerine tepki vermelerinin hiçbir açıklaması ve, aslında, aralarında hiçbir gerçek ilişki olamazdı. Ve sonsuz sayıda çok,

tamamen ilişkisiz özdeklerden oluşan bir evrenin tablosunu anlamak en az Spinoza'nın monizmini anlamak kadar zordur ve onu görünümlerle uzlaştırmak çok daha kolaydır.

Bu noktada bir sınırlılığın belirtilmesi gerekir. Spinoza bizleri sık sık Tanrı'nın "tekliği"ne dair konuşmamak konusunda uyarır. Tanrı'ya "bir ya da tek" demek Tanrı'nın sayılabileceği anlamına gelebilir – sanki evrenin unsurlarını sayarken bir numarada durmaktayız (M L). Ancak, sayı nesnelerin özüne ait olmaz: sayı, bunun yerine, bizim onları sınırlı biçimde anlayışımıza aittir ve doğalarına ilişkin herhangi bir çıkarımsal açıklama getiremez. Bu düşüncenin kökeni, sayıların "insan dili"ne ait olduklarını ve bu nedenle de Tanrı'ya olsa olsa olumsuz biçimde uygulanabileceklerini ileri süren İbn Meymun'a aittir (*Guide to the Perplexed*, i, 51-7). Fakat, Spinoza, İbn Meymun'dan da ileri gitmiş ve bu görüşle benzer gözlemlerine dayanarak sayıların herhangi bir gerçeklik özelliğini değil, insan algılamasının bir nite-



Spinoza'ya göre Tanrı her şey olan bir özdektir.

liğini gösterdiği eşsiz ve etkili bir aritmetik felsefesi geliştirmiştir. Bu felsefe hakkında aşağıdaki bölümde daha fazla ayrıntı vereceğim.

Tanrı'nın nitelikleri

Bir nitelik Tanrı'ya ilişkin "eksiksiz ve yeterli bir fikir" yoluyla atfedilir; bu fikir, "yeterli" olmasından ötürü, Tanrı'yı olması gerektiği gibi gösterir. Bu nedenle, bir nitelik gerekli bir özellikten fazlasıdır. Ben bir hayvan ve aynı zamanda da bir kişiyim: bu iki nitelikten birini yitirirsem var olamaz duruma gelirim ve bu nedenle de bu iki niteliğin her biri gereklidir. Ama ne biri ne de diğeri bir niteliğin Tanrı'nın özünü yapılandırmasında olduğu gibi "benim özümü yapılandırma"yı başarır. Bu yüzden, Tanrı'nın nasıl birden fazla niteliği olabileceğini anlamak zordur: yani, özün çeşitli ilişkisiz yollardan nasıl tamamen yapılandırılmış olabileceğini anlamak zordur.

Spinoza Tanrı'ya ilişkin iki nitelik tanımlar: düşünce ve uzantı. Bunlardan ilki fikirler dizgesidir, ikincisi de fiziksel nesneler dizgesi. Bizim fizik bilimimiz tümdengelimsel bir dizge olmayıp "sonsuz biçim"lerin gözlemlenmesine dayalı bir genelleştirmeler serisidir. Ancak, bizim bu biçimler yoluyla yasa benzeri "sonlu biçimler"i betimleme edimimiz tümdengelimsel bir bilimin olasılığını gerektirir. Bu tür bir "uzantı" bilimi kendi kendine bağımlı bir bütünlüğün eksiksiz bilgisini sağlayacaktır. Bu bilimin kendi kendisini kanıtlayan dayanak noktalarından, tümdengelimsel düşünce yoluyla, her türlü bağımlılık ilişkilerinin ("nedensel yasa-

lar") tanımlanacağı bir dünya betimlemesine gidilebilir. Fiziksel (uzantılanmış) dünya işte bu nedenle kendi kendisine yeterli olan, herhangi bir fiziksel oluşumu açıklamak için de onun ötesindekileri sorgulamamız gerekmeyen bir dizgenin özelliğini taşımalıdır. Fizikselin (uzantının) ideal bir bilimi bizlere öz konusunda ve, dolayısıyla, bu özü barındıran özdek konusunda bilgi sağlayacaktır.

Descartes, Spinoza gibi, fiziksel dünyayı tek ve önemli bir dizge olarak gördü. Ancak, bu dünya içinde zihnin yerini açıklayamadı. Bizim zihinsel durumlarımız (fikirlerimiz) herhangi bir fiziksel özdeğin değişimi olmaksızın fiziksel dünyayla nedensel bağlantılarla ilişkili görünmektedir. Bunlar, Descartes'a göre, fiziksel değildir, konumları, şekilleri, sınırları ya da hareketleri yoktur. Ancak, ne zaman ki A ve B tek bir özdeğin değişiklikleri olurlar, işte o zaman aralarında nedensel bir ilişki olabilir. O halde, zihnin bedenle ilişkisi nedir?

Descartes bu konuya değinmekten kaçınmıştır ve bu da Descartes dizgesine yöneltilen eleştirinin temel noktası olmuştur. Spinoza bu sorunu kendisine özgü hayranlık uyandıracak bir yoldan –fikirlerin ve fiziksel nesnelerin tek bir özdeğin kimi zaman zihin, kimi zaman da madde ya da uzantı biçiminde iki ayrı ve ilişkisiz yolu olarak algılanan değişiklikleri olduğunu ileri sürerek– çözmüştür. Fikirlere gönderme yaparken, niteliklerinden bir diğeri yoluyla Tanrı'ya göndermede bulunmakta ve bütüne ilişkin diğer bir eksiksiz ve çıkarımsal bilimi sezindirmekteyiz. Tek tek fikirlerin doğasına yönelik net ve kesin anlayışımız, zihinsele (zihinsel terimlerle algılanan gerçekliğe) yönelik bir çıkarımsal bilimin fiziksele (uzantı biçiminde algılanan gerçekliğe)

yönelik bir çıkarımsal bilim kadar gerçek bir olasılık olduğunu akla getirmektedir.

Spinoza'nın dâhice çözümü iki sorunu beraberinde getirmektedir. Birincisi, Tanrı'nın kaç tane niteliği vardır? İkincisi, Tanrı'nın birden fazla niteliği olduğunu söylemek tam olarak ne anlam taşır ve bu da Spinoza'nın tek bir gerçeklik olduğu biçimindeki kuramıyla nasıl uyumlu olabilir? Bu soruların ikincisi gelecek bölümün konusunu oluşturacak. Ancak, birinciye burada yanıt vermemiz gerekir.

Spinoza Tanrı'yı "her biri ölümsüz ve sonsuz bir özü ifade eden sonsuz niteliklerden oluşan bir özdek" olarak tanımlar (*E* 1, 11). Bu tanım yazışmalarında da çeşitli biçimlerde yinelenir (örneğin M II), ancak bu tanımların hiçbirinde Spinoza'nın "sonsuz" nitelikler derken "sonsuz sayıda çok" demek istemediği anlamı çıkmaz. Ama, buna karşın, kendisi yalnızca iki nitelikten söz etmektedir. Bu nedenle de yorumcular Spinoza'nın ne demek istediği konusunda bölünmüş durumdadır. Gerçekte, sonsuz sayıda çok nitelik olduğunu mu söylemek istemektedir, yoksa bu iki nitelikten her birinin bir biçimde kendi içinde sonsuz olduğunu mu? (*S* 19 ve 34 ile *E* 1, 9, kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ilk yorumu işaret etmektedir.) Spinoza Tschirnhaus'la yaptığı yazışmalarda ilk yorumu savunur; ama bunu belki de eğitimli kişilerin kuşkularını haklı çıkarmak için çok kapalı bir biçimde gerçekleştirir. Sonsuz sayıda çok nitelik olduğunu onaylar (M LXIV) ama insan bedeninin fikri olan (bkz. aşağıdaki bölüm) insan zihninin bunlardan yalnızca ikisini –uzantı (bedende ifade bulur) ve düşünce (fikrinde ifade bulur)– tanıyabileceğini ileri sürer. Ama bu açıklama ne anlaşılabilir türdendir ne de belirgin biçimde samimidir.

Bu tartışmaya özgü olarak, Spinoza'nın tartışma biçimi sayısal sonuçlar doğurmamaktadır: bir türden *bir tek* olduğunu, ya da *sonsuz* kadar olduğunu ya da hiç olmadığını ileri sürebilir (karşılaştırın *E* 1, 8, Açıklama 2). Ama bunun nedeni "bir", "sonsuz" ve "hiç"in Spinoza'ya göre sayılara değil varlıkbilimsel kategorilere karşılık gelmesidir: bağımsız varoluş, "sınırsızlık" ve varolmayış. Bu nedenle, yalnızca iki nitelik olduğu gerçeğine ilişkin çıkarımsal bir kanıtın bulunması olanaksızdır. Aynı zamanda, Spinoza'nın ileri sürdüğü şey açısından, "sonsuz", "en az iki" ile uyumlu olmalıdır: bu yüzden, "sonsuz" *bir tür* sayısal yorumu desteklemelidir. Ama Spinoza sanki sayı nesnelerin doğasında değilmiş, sanki sayı nesnelere bizim zihnimiz tarafından yüklenmiş gibi düşünmektedir (bkz. aşağıdaki bölüm).

Şu halde, burada, Spinoza açısından önemli zorluklar getiren bir konu durmaktadır. Ve bu noktada konudan kaçınma sırası Spinoza'ya gelir – hem Tschirnhaus'a yazdığı mektupta hem de sonsuzluk kavramını daha geniş anlamda kullanımında. Ayrıca, Spinoza'nın dizgesi bu büyük ve huzur bozucu eksikliği içermekle kalmaz; yorumcuların bu boşluğu doldurma çabaları da akademik tarihin en sinir bozucu, sıkıcı ve yararsız ikincil literatürlerinden birini üretmiştir. Bu nedenle, bu soruna yönelik olarak, çözülemez olması dışında, daha fazla şey söylemeyeceğim.

Tanrı ya da doğa

Spinoza'nın kuramından çıkan sonuç Tanrı'nın dünyadan apayrı olmayıp onunla özdeşleşmiş olduğudur. Ama

Tanrı insan zihni tarafından iki ayrı biçimde algılanır: ilahi zihni düşündüğümüzde ve kendi zihnimizi de bu zihnin bir parçası olarak gördüğümüzde ya da fiziksel dünyanın yapısını incelediğimizde, Tanrı'ya ilişkin bilgimizi ilerletmekteyiz. Bu bilgi uğruna yapılan her şey yerinde yapılmış ve bizim kurtuluşumuz için yapılmış demektir.

Spinoza monizmini ünlü bir ifadeyle dile getirir; dünya *Deus sive Natura*dır – "Tanrı ya da Doğa"dır. Bu açıklama Spinoza'nın aynı anda hem ateist hem de panteist olarak tanınmasına, hatta, Novalis'in ünlü sözleriyle, doğanın bütününe baktığında tanrısal ifadenin parıldadığını gören bir "Tanrı sarhoşu" olarak görülmesine neden oldu. Her iki yorumu da, Spinoza, Tanrı'ya yönelik çok sınırlandırıcı bir anlayışı sergiledikleri gerekçesiyle reddederdi. Spinoza'nın tanrıbilimi öncelikle kişisel olmayan niteliktedir, tıpkı fiziksel dünyaya ilişkin anlayışının da öncelikle tanrıbilimsel olması gibi. Her türden nedensellik mantıklı bir diziye itaat eder ve her türlü açıklama da gerçekte bir kanıt biçimidir. O halde, nesnelerin nedenselliliğini anlamak sonsuz bir zihin tarafından üstlenilen karmaşık bir zihinsel işleyişi anlamaktır.

Bunu çeşitli sonuçlar izler. Birincisi, Tanrı "gelip geçici" değil, her şeyin "her yerde mevcut" nedenidir: yani, Tanrı kendi yaratısı olan dünyanın ötesinde değil *içinde* var olur (*E* 1, 18; *S* 30, 34 ve 36'yı izleyen sayfalar). Dahası, nedensellik bir zorunluluk biçimi olduğuna göre ve ilahi doğa da sonsuz ve mutlak bir biçimde olması gerektiği gibi olduğuna göre, dünyada gerçekleşen her şey de olması gerektiği için olmaktadır. Fiziksel dünyada, fikirler dünyasında olduğu kadar az özgürlük vardır ve bir etki de nedenini matematik-

sel kanıtın kesin zorunluluğuyla izler. Ayrıca, her bir insan etkinliği de, Tanrı'nın bir biçimi olarak, aynı bozulamaz gereklilik zincirinden doğar ve bu nedenle "şans" ve "özgürlük" gibi fikirlere sıradan insanların zihinlerinde olduğu ölçüde önem verilemez. Ancak ve ancak Tanrı başka türlü olmuş olsaydı işler de başka türlü olabilirdi (S 44); ama bu da bir başka özdeğin olanaklılığını düşünmek olurdu ve bu türden bir önerme kesinlikle tutarsızdır.

Bu sonuçlar bu aşamada sezgisellik karşıtıdır. Ama işler sanılandan daha da kötüdür. Çünkü, bir bakıma, Spinoza'nın dünyasında hiçbir şey gerçekte "gerçekleşmez". Tanrı, aslında, her şeyin nedenidir, ama o "sonsuz" nedendir. Doğru biçimde algılandığında, Tanrı değişime katılımda bulunmaz. Tanrı zaman "içinde" değildir ve zaman anlayışının Tanrı'ya ilişkin gerçek bilgilerde rolü yoktur. Bizler dünyayı "değişim" ve "süreç" açısından algılıyor olsak da bu betimlemeler ilahi öze değil yalnızca Tanrı'nın biçimlerine atfedilmektedir. Bunlar yalnızca dünyaya ilişkin eksiksiz ya da yeterli bir fikirleri bulunmayanların kısmi ve karışık anlayışlarının ifadesidir. Aslında, bu kısmi algılamaları uygun bir bilimsel yöntemle birlikte kullanıp Tanrı'nın "sonsuz biçimleri"nin bir açıklamasını türetebiliriz. Bunu yaparak da dünyanın sağduyu açısından aşikâr olandan çok daha doyurucu bir açıklamasını yaparız. Yine de, sonuçta, her şeyi açıklayabilmek için zaman içinde onlardan önce gelenlerle bir bağlantı kurmamalıyız – çünkü bu yalnızca bir biçimi bir diğeriyle ilişkilendirmek olur; bunun yerine, Tanrı'nın ilahı özüyle olan zamandan arındırılmış ilişkilerini göstermeliyiz. Bu nedenle de ideal bir bilim –gerçek bir din gibi– dünyayı zamansal boyutu için-

de değil "sonsuzluk yönü altında" (*sub specie aeternitatis*), matematiksel bir kanıt biçiminde görmeyi amaçlamalıdır.

Tanrı tek "özgür" nedendir, çünkü bir tek Tanrı kendi kendisini yaratandır. Tanrı'yı bu biçimde düşünmemiz açısından, dünyayı, kendi içinde ve kendi yoluyla anlaşılabilir etken ve yaratıcı bir prensip –Spinoza'nın skolastik terimiyle *natura naturans*– olarak anlarız. Ama bizler doğayı ayrıca yaratılışın ürünü, tek bir gerçek özdeğin sonsuz ve sonlu biçimleri yoluyla gerçekleşen bir yaratıcılık girişiminin sonucu biçiminde de inceleyebiliriz: yani, *natura naturata* olarak (E 1, 29, Açıklama). Bu iki düşünce arasında uzlaşmazlık yoktur; her biri tek bir gerçekliğe iki karşıt bakış açısından yaklaşmaktadır. Felsefeci ile bilim insanı dünyanın farklı özelliklerini vurgular, farklı çıkarları ve farklı tutkuları vardır. Ama çalışmalarının amacı aynıdır: Tanrı'ya ilişkin yeterli bilgiden oluşan yüce iyilik (özellikle bakınız S Bölüm 8 ve 9).

Şu halde, Spinoza'nın metafiziğinin eğilim gösterdiği sonuç şudur: tek bir özdek dışında –dünyayı oluşturan, kendi kendisini içeren, kendi kendisini devam ettiren ve kendi kendisini açıklayan dizge dışında– hiçbir şey var olmamaktadır. Bu dizge birçok biçimde anlaşılabilir: Tanrı ya da Doğa olarak; zihin ya da madde olarak; yaratıcı ya da yaratılan olarak; sonsuz ya da geçici olarak. Nitelikleri yoluyla yeterli ve net bir biçimde, biçimleri yoluyla da kısmen ve karışık bir biçimde tanınabilir. Ve onu bir bütün olarak sonsuzluk açısından anlamak aynı zamanda dünyada her şeyin var olmak zorunda olduğunu ve var olduğu biçimden başkasının olamayacağını bilmek demektir.

Spinoza özdek anlayışını entelektüel kökeninden ayırır. Spinoza'nın yazdıklarına göre, bir özdek artık "bireysel bir nesne" ya da düşüncenin normal konusu değildir. Tanrı gerçek betimleme tarafından "bireyselleştirilmez", çünkü Tanrı'nın ayrı kılınabileceği diğer herhangi bir varlığı algılamak olanaksızdır. Belki, "özdek" terimini 17 yüzyılın yeni bilimi tarafından belirlenmiş değerler açısından anlamak daha kolay olabilir; bu değerlere göre, nicelik ve dönüşüm nitelik ve sınıflandırmadan önce gelir. Bir önceki bölümde belirttiğim gibi, bizler dünyanın içeriğini yalnızca bireysel şeyler olarak değil, aynı zamanda maddeler (bizim bu terime atfettiğimiz daha modern anlamda "özdekler") biçiminde tanımlarız. Dünyadaki bütün dönüşümlerin tek bir maddenin dönüşümleri oldukları düşüncesi açısından, Spinoza'nın monizmi modern görüşe denk düşmektedir – bu, Newton yanlılarına göre madde, Planck ve Einstein taraftarlarına göre de enerjidir. "Hareket ve hareketsizlik" kavramlarını temel değişkenler olarak görmesi ve "cisimler birbirlerinden içlerindeki hareket ve hareketsizlik açısından ayrılırlar" (*E* 2, 13) demesinden ötürü Spinoza'nın bazen Einstein'a daha yakın olduğu düşünülür. Fakat, "hareket ve hareketsizlik" Spinoza'ya göre özdeğin bir niteliği olmayıp bir "sonsuz biçim"dir: yani, nihai gerçeklik içinde olan ama onunla sınırlı kalmayan bir şey. Aynı zamanda, uzantı (nitelik) "hareket ve hareketsizliği üretme gücü" olarak görülebilir (*S* 120).

Tanrı'nın tekliği ve kendi kendisini üretmesi düşüncesinin modern düşüncede de dengi bulunmaktadır; bu gö-

rüş, az önce ele alınan görüş açısından, (1) dünyadaki bütün nesneler sürekli bir nedensel etkileşim içindedir ve (2) evren kapalı bir dizgedir ve bizler onun ötesini onun içindeki herhangi bir şeyin nedenini bulmak için araştıramayız (ve [1] ile dile getirilen gerçek açısından da araştırmamız gerekmez) görüşlerine denk düşer. Dünyanın asıl dizgesine göndermede bulunmayan "niçin" sorusunun bir yanıtı yoktur ve bu dizgenin ötesine geçme –yaratılmış şeyler için bir "her şeyi aşan nedensellik" bulma– çabası en başından anlamsızdır. Kendi doğasını tanımlayan tek bir yasalar dizisine itaat eden tek bir madde bizim gözlemlediklerimizin tümünün oluşumuna neden olur. Bilimin görevi bu özdeğe ve onun için geçerli olan yasalara ilişkin eksiksiz bir betimleme sağlamaktır; böylece, sonuçta her bir olay açıklanabilir. Dahası, özdeğin betimlemeleri ile özdeği yöneten yasaların betimlemeleri aslında iki farklı betimleme değil tektir: uzantının (madde, enerji) nihai özelliklerini vermek aynı zamanda bütün uzantılanmış şeylerin yasalarını vermektir.

Spinoza'nın tanrıbiliminin bu biçimde "çevirisinin yapılması" çağdaş yorumcular arasında bir ölçüde onay görmektedir; bunun nedeni, kısmen, Spinoza felsefesinin geri kalanını bilimsel insan açısından bir erdem olarak kullanışlı görmesidir. İlk bakışta, Novalis ile Goethe'nin duygudaşlığını kazanmış, "Tanrı sarhoşu" panteistin görüşü olmaktan çok uzaktır. Ama, belki de, yalnızca ilk bakışta. Einstein'ın kendi görelilik kuramı –az önce özetlediğim varsayımlardan başlayan ve yaratıcısına Tanrı'nın insana yaklaşımının doğruluğunu gösterir görünen kuramı– üzerine oluşturduğu sakin dinsel inancı unutmayalım.

Ancak, yorum konusunda asıl zorluk Einstein ile yapılan karşılaştırmadan kaynaklanır. Uzam, zaman ve sayı modern fiziğin temelinde yatmaktadır; ama Spinoza açısından öyle midir? Özellikle zaman bir eğretilemeye benzer; deneyimimizin içinden geçip giden, her yere yayılmış bir tür sözdeğişmecesidir – ama sırf deneyimimiz nihai gerçeklik için "yetersiz" bir rehber olduğu için. Fakat, bu zorluğa dönmeden önce, Spinoza metafiziğinin ortaya çıkardığı bütün sorunlar içinde Spinoza'ya göre en zor olanı ele almamız gerekir: insanın doğadaki yeri sorunu.

IV. Bölüm

İNSAN

Spinoza'nın varoluş bilmecesine yanıtı kısa ve öz bir biçimde dile getirilebilir: var olan her şey eksiksiz bir karşılıklı bağımlılık içinde var olmak zorundadır. Bunun ardından gelen metafiziğin insanın kendisini anlaması açısından bazı rahatsız edici anlamları vardır. Akıl, bir bakıma, insanların ayırt edici bir özelliği olabilir: ancak, dünyadaki her şey hem fikir hem de fiziksel nesne olarak ifade edilebilir niteliktedir ve Spinoza'nın nitelikler kuramı fikirler ile uzantılanmış şeyler arasındaki ilişkiyi kavramayı daha da kolaylaştırmaz. Üstelik, Spinoza'nın monizmi insana ilişkin oldukça paradoksal bir fikir üretir. Birey, görünüşe göre, bir birey değildir. Başka bir şey de değildir. Kimlik, apayrılık ve kişinin kendi kendisine yeterliliği Spinoza tarafından reddedilir görünür ve insan da –doğanın bir parçası olarak– nesnelerin planlanışında kayalardan, taşlardan ve ağaçlardan daha fazla öneme sahip bir nitelik biçiminde görünmez.

Son olarak, her şeyin var olmak zorunda olduğu varsayımı ahlaklılığı kuşkuda bırakmaktadır. "Ben ne yapacağım?" sorusunun Spinoza açısından bir önem taşıdığı açık değildir. Çünkü hem "Ben" bir sorunsal olarak görünür –Tanrı'nın ne bireyselliğe ne de kendi kendisine bağımlılığa sahip bir kısa süreli biçimi– hem de bu tür bir şeyin bir şey yapabileceği düşüncesi bir anlam taşımamaktadır, çünkü hiçbir konuda en ufak bir seçeneği bulunmamaktadır.

Spinoza'nın felsefesinin en özgün parçası, taslağını çıkardığım üç soruna yanıt verme –zihin ve beden sorunu, bireysel varoluş sorunu ve özgürlük sorunu– ve bunu gerçekleştirerek mutluluk arayışını Tanrı'ya ilişkin bilgiyle uzlaştırma çabasından oluşur. İnsanın geçiciliği, kırılganlığı ve metafiziksel açıdan hiçliği ve her şeyin ötesinde kendisinin denetlemediği bir bütünlüğe tamamen bağımlı olmasıyla en az Spinoza kadar çepeçevre sarılı olan bizler açısından bu çaba önemsiz sayılmaz.

Nitelikler ve görünüşler

Tanrı'yı hem uzantı niteliği hem de düşünce niteliği yoluyla biliriz. Bu kuramı "öznel açıdan" yorumlamak –yani, Spinoza'nın algılanan gerçeklikteki asıl bir ikilik yerine tek bir gerçekliği algılamanın iki yolunu betimlediğini düşünmek– daha çekicidir. Spinoza'nın kendisi de bu tür bir yorumu teşvik eder:

> Gerek olmasa da, tek bir şeyin nasıl iki adla damgalanabileceğini bir örnekle anlatmamı istiyorsun. Bu konuda cimri

görünmemek için sana iki örnek vereceğim. Birincisi, İsrail denildiğinde üçüncü patrik kastedilir; aynısı ile Yakup kastedilir – Yakup adı verilmiştir çünkü söz konusu patrik ağabeyinin hakkını almıştı.[1] İkincisi, renksiz bir yüzeyden kastettiğim, ışık huzmelerini hiç değiştirmeden yansıtan bir yüzeydir. Aynısını beyaz bir yüzey için de kastederim – tek farkla ki, bu yüzey ona bakan kişi açısından beyaz olarak adlandırılır.
(M IX)

Spinoza'nın bu örneklerinin ne biri ne de diğeri nitelikler konusuyla arasında belirgin bir ilişki taşır (niteliklerin atfedildikleri şeyin eksiksiz ve tanımlayıcı bir *özünü* sağlamaları beklenir); ve her iki örnek de net değildir. Ama her ikisi de niteliklerin "perspektifler" ya da "görünüşler" olarak yorumlanmasını teşvik eder yöndedir. Bizler Tanrı'ya bir an düşünce görünüşü altında, bir an uzantı görünüşü altında bakabiliriz – tıpkı bir insanın bir tabloya önce renklendirilmiş parçaların düzenlenişi olarak, ardından da bir portre olarak bakması gibi – ve her iki durumda da aynı özdeksel şeyi anlarız.

Bu tür bir yorum Spinoza'nın örtük varsayımını göz ardı etmektedir. Rasyonellik yanlıları dünyaya ilişkin bilgimizi matematik modeli açısından görmektedir. Sayıların nasıl oldukları ile bizim kanıtlarımız tarafından nasıl temsil edildikleri arasında hiçbir boşluk olmaması gibi, rasyonellik yanlılarına göre, dünyanın nasıl olduğu ile bizim akıl yü-

1) Eski Ahit'te anlatılana göre, İbrani patriklerinden biri olan Yakup hile yoluyla ağabeyi Esau'nun haklarını elinden almıştı; İsrail adı verilen Yakup, İsrail ulusunun da temsilcisi kabul edilir. (ç.n.)

rütmemiz tarafından nasıl yorumlandığı arasında da bir boşluk bulunmaz – yeter ki, bizler, matematikte olduğu gibi, "net ve belirgin fikirler" yoluyla akıl yürütelim. Görgücülük yanlıları matematiğin bu özelliğini genellikle sayılar gibi matematiksel varlıkların gerçekte bize bağımlı olmadıklarını göstermek için kullanırlar: eğer biz onlar hakkında her şeyi biliyorsak, eğer onların özellikleri bizim onlara ilişkin bilişimizi kusursuz ölçüde yansıtıyorsa, o halde, bunun nedeni onların anlaşılma süreci esnasında bir bakıma *yapılandırılmalarıdır*. Ancak, rasyonellik yanlılarına göre, matematik, benim kendim olmayan bir şeye ilişkin çıkarımsal bilgiyi elde edebilmeme yönelik olasılığın kusursuz bir örneğidir. Benzer biçimde, Spinoza, bir niteliği, zihnin bir özdeğin özü olarak algıladığı şey biçiminde tanımlar. Ve (uygun biçimde eğitilmiş) zihin tarafından bir şeyin özü olarak algılanan şey, *o şeyin özüdür de*. Bu nedenle, bu iki algılama dünyaya ilişkin iki bakış açısı değil, olması gerektiği biçimdeki dünyanın iki eksiksiz ve yeterli betimlemesidir; bir nitelik, içinde var olduğu özdekten gerçek anlamda ayrı değildir. İlk dönem yazılarında Spinoza bu görüşü şöyle dile getirir:

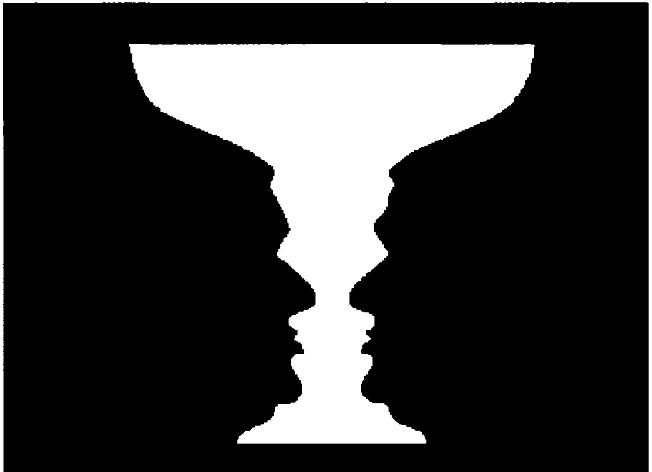
> Varlık varlık olarak, sırf kendi başına, özdek olarak, bizi etkilemez ve bu nedenle de onun –idealde olan dışında– henüz ayrılmadığı bir tür nitelik tarafından açıklanması gerekir.
>
> (M Parça 1, Bölüm 3)

Aynı zamanda, bir nitelik "zihin bir özdeğe belirli bir doğayı atfetmekte" (C IX) olduğu için bu adı alır.

Belki de, Spinoza'nın düşüncesini anlamanın en iyi yolu, Thomas Carson Mark tarafından oluşturulan bir örnekseme sayesinde mümkündür. Spinoza'nın nesnel bilim örneğini ele alalım: Eukleides geometrisini. Eukleides tarafından öne sürülen belitler çizgi ve nokta gibi düzlemsel şekil kavramlarını kullanır ve bunları her günkü uzam deneyimimizle ilişkilendirme konusunda hiçbir zorlukla karşılaşmayız. Aynı belitler şekillerin iki değişkenin eşitliklerince nasıl belirlendiğini gösteren ve geometrik teoremin kanıtlarını cebir kanıtlarına dönüştüren Descartes koordinatları kullanılarak yeniden ifade edilebilir. Kanıtlar birbirlerine denk düşer ve bu iki bilimin ne biri ne de diğeri karşısındaki tarafından denk bir biçimde sunulmamış sonuçlar sunar. Ama bir kanıta giderken bir yaklaşımdan diğerine geçen bir kişinin sergileyeceği mantıkta tuhaf bir hata belirecektir. Burada, düzlem geometrisinin Eukleides ve Descartes tarafından sunuluşlarının, aynı matematiksel gerçekler dizgesinin açıklamasını ve dizge içinde geçerli olan mantıksal bağımlılığın bütün ilişkilerinin eksiksiz bir çözümlemesini verdikleri söylenebilir. Aynı zamanda, bir bilimin önermelerinin yerini –doğrulukları kesin bile olsa– bir diğerine ait kanıtlar tutamaz. Bütünün algılanmasından farklı olan her türden önerme değişmez bir biçimde *ya* Eukleides *ya da* Descartes çizgisinde belirlenir ve yalnızca bütüncül bilim anlamını taşıyan bütüncül (ya da Spinoza'nın terimiyle "yeterli") fikir her iki durumda da konuyu aynı gösterecektir.

Verilen örnekseme kusursuz değildir. Ama, büyük olasılıkla, Spinoza'nın –her biri tek bir özdeğin özüne ilişkin eksiksiz ve yeterli bilgi sağlayan– düşünce ile uzantı nitelikleri arasındaki ilişkiye yönelik kuramına bir model sağlama

açısından yapabileceğimizin en iyisidir. Düşünce ve uzantının her biri gerçekliği olması gerektiği biçimde temsil eder ve her bir nitelik bu gerçekliğe ilişkin *eksiksiz* bir açıklama getirir. Böylece –zaman ve değişim dizgesindeki her bir nesne de dahil olmak üzere– her bir biçim zihinsel ve fiziksel açılardan betimlenebilir ve eğer bizler bir taşın ya da bir masanın gerçekliğini ifade eden fikirleri tanımıyorsak, bu yalnızca bizim karışık algılamamızın bir sonucudur. Ancak, kendi durumumuzda, tek bir sonlu biçimin hem zihinsel hem de fiziksel ifadesini biliriz. Spinoza'nın anlattığına göre, zihin belirli bir *fikir*, "bedenin fikri"dir (*E* 2, 13). Fikir "basit değil[dir], ama birçok fikirden oluşur" (E 2, 15)



Spinoza'ya göre zihin ve beden aynı şey olarak algılanır – tıpkı bu görüntünün aynı anda hem bir vazo hem de iki kafa biçiminde görülebilmesi gibi.

ve bileşenlerinden her birine de onun "nesnesi" –ya da *ideatum*– olan bir bedensel süreç denk düşer.

Normal olarak, bir fikrin belirli bir nesneye ilişkin bir fikir olduğunu söylediğimizde, fikir ile nesnenin birbiriyle yakından ilişkili olduklarını söylemeye çalışmayız. Zaten insan zihninde var olamayacak uzak nesnelere ilişkin fikirlerimiz ve hiç var olmayan kurgulara ilişkin fikirlerimiz bulunmaktadır. Normal olarak, "ilişkin" sözcüğü "hakkında" anlamına geldiği için fikrin "nesne"si o fikir içinde ya da o fikir yoluyla ifade edilir. Ancak, Spinoza'ya göre, düşünme biçimi yalnızca bizim kendi yetersiz anlayışımızın bir yansımasıdır. Bir fikir ile maddesel bir şey arasında var olabilecek tek *gerçek* bilişsel ilişki, düşünce niteliği altında algılanan tekil özdeğin bir biçimi olan bir fikir ile uzantı niteliği altında algılanan aynı biçim arasındaki ilişkidir. Bu ilişkiye kimlik ilişkisi demenin olanaklı olup olmadığı güzel bir mantık konusudur. Yine de, Spinoza şunu belirtir: "Zihin ve beden aynı şeydir; bu şey kimi zaman düşünce niteliği altında, kimi zaman da uzantı niteliği altında algılanır" (*E* 2, 21, Açıklama).

O halde, zihin ile beden arasındaki ilişki *nedir?* Bu da akademik bir uzlaşmazlık konusudur; ancak, Spinoza'nın varlıkbilimsel monizm ile kavramsal ikiliği bağdaştırdığını söyleyerek geniş ve sonucu olmayan bir literatürü kısacık ve büyük olasılıkla da bir o kadar önemli bir tümceyle özetleyebiliriz. Zihin ile beden aynı *şeydir*; ama bu şeyi zihin olarak betimlemek ve onu beden olarak betimlemek, onu iki ayrı ve orantısız dizge içine yerleştirmek olur. Bu dizgelerin ayrıntıları karşılıklı olarak birbirlerinin yerini tutamaz ve bu nedenle de zihin ile beden arasında nedensel bir ilişkinin

(bir bağımlılık ilişkisinin) ileri sürülmesi tutarsızlıktır. Eğer bir "a" ile "b" denktir diyerek "b" hakkındaki her türlü gerçek tümcede "b"nin yerine "a"nın gerçek ve mantıklı anlamda geçebileceğini kastediyorsak, bu durumda, zihin ve beden aynı şey değildir. Öte yandan, zihnin ait olduğu eksiksiz dizge bedenin ait olduğu dizgenin ta kendisidir. Dahası, zihin ve beden iki koşut dizge içinde izomorfik noktalarda gerçekleşir. Bu nedenle, varlıkbilimsel açıdan, zihin bedenden "başka bir şey" değildir ve bedene atfedilen dışında hiçbir gerçekliği yoktur – her ne kadar "beden zihni düşünmeye karar verdirtemez ve zihin de bedene hareket ya da hareketsizlik durumunda kalmaya karar verdirtemez" (*E* 3, 2) ise de.

Zihin ile beden arasındaki bu türden bir ilişki görüşünün modern taraftarları yok değildir. Günümüzde birçok felsefeci şu görüşü dile getirir (Spinoza'nın metafiziği konusunda verdiğim "bilimsel" yorumu yansıtan dayanak noktalarını kullanarak): bir kişinin davranışını zihinsel açıdan betimlemek, bedenin dönüşümleri ötesinde yatan bir tür gizemli sürece gönderme yapmak değil, bu dönüşümleri doğa bilimlerinde kullanılanlardan tamamen farklı türden kavramlar kullanarak betimlemektir. Düşünen, arzulayan ya da hiddetlenen bir kişi belirli bir fiziksel konumdadır ve bu konum, bir biçimde, bu kişinin düşüncesini, arzusunu ya da hiddetini oluşturur. Ama bu kişinin konumunu zihinsel açıdan betimlerken doğanın bilimsel açıklanmasında hiçbir yeri olmayan kavramlar kullanırız: davranışını, onu kişisel ilişkinin "insan dünyası"na yerleştirerek *yorumlarız.* Bir müzik parçasının anlamını betimleyen bir eleştirmen, o parçanın bileşen seslerini betimleyen fizikçi ile aynı nesne-

leri betimlemektedir; ama eleştirmen bunları müziğe tepki verenler için özel anlamı bulunan bir yoldan yorumlamaktadır. Müziğin anlamı seslerden ayrı değildir: daha çok, müziğin anlamı seslerdir ve bu sesler de onları bizimle bir önem ilişkisine yerleştiren kavramlar yoluyla anlaşılır. Benzer biçimde, bir kişinin zihni o kişinin davranışına neden olan bedensel süreçlerden ayrı değildir – her ne kadar bizler onları zihin olarak gördüğümüzde onları özel bir yorumlama altında görsek ve bu yorumlama da bizim kendi tepkimizle ilişkili olsa da. Bu yorumlama, bilimsel yasaların belirtilmesinde hiçbir rol oynamayacak kavramlar kullanır. Böylece, fiziksel ve zihinsel olaylar arasındaki nedensel bir ilişki savı baştan çelişkili, hatta belki de tutarsızdır.

Bireyler ve *conatus*

Ancak, şu ana kadar sunulduğu biçimiyle kuram eksiksiz değildir. Çünkü kuram bizlere yalnızca soyut anlamda zihinsel ile fiziksel arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır. Kuram bize insan zihninin özelliği hakkında hiçbir açıklamada bulunmaz ve zihni ya da onun nesnesini ("*ideatum*") oluşturan bedeni nasıl şekillendireceğimiz hakkında bir fikir vermez ve bu şekillendirme olmadan da zihin ile beden arasındaki ilişki yine kuşkulu kalır. O halde, (bu tür durumlarda) sonlu biçimlere atfedilen apayrılık ile bireyselliği nasıl anlayabiliriz?

Tanrı'dan bir bireymiş gibi –"tek ya da bir" diyerek– bahsedilmesi yalnızca sorunsal bir konudur. Aslında, Spinoza'nın felsefesinde birey kavramına ya da –bizim sıradan düşün-

cemizde çok önemli bir yer tutan– birey ile onun özellikleri arasındaki ayrıma gerçekte hiç yer yoktur. Karın beyazlığını ele alalım. Spinoza'nın kuramına göre, bu, Tanrı'nın bir biçimidir. O zaman, beyazlığı neden Tanrı'ya değil de *kara* atfetmiyoruz ve karı Tanrı'nın bir *iyeliği* biçiminde görmek konusunda isteksiz davranıyoruz? Sonlu bir biçim nasıl bağımsız bir birey olarak algılanabilir de içinde var olduğu bir başka şeyin yalnızca geçici bir durumu olarak algılanamaz?

Spinoza sık sık sonlu bireylere göndermede bulunur ve "kendi içinde olduğu sürece (*quatem* ya da *quatenus*)" şu ya da bu sonlu biçimden söz eder (örneğin *E* 3, 6). Diğer bir deyişle, nasıl ki Tanrı kendi kendisine bağımlı ise, bir anlamda –ya da bir noktada– sonlu biçimler da kendi kendilerine bağımlı (kendileri "içinde") olabilir. Ayrıca, Spinoza, sonlu biçimlere olduğu kadar Tanrı'ya da uygulanabilecek bir öz tanımı sağlamaktadır.

> Bunun bir şeyin özüyle ilgisi vardır; o şey, bahşedildiğinde, o şeyin bahşedilmesini içerir ve ortadan kaldırıldığında da o şeyin ortadan kaldırılmasını içerir; ya da o olmadan şey ya da şey olmadan o ne var olabilir ne de algılanabilir.
>
> (*E* 2, Tanım 2)

Spinoza'nın bu fikirleri sonlu biçimlere uygulaması Descartes'ın balmumuyla ilgili tartışmasının (bakınız Bölüm 3) ilginç bir biçimde tersine çevrilmesini içerir.

Balmumu kendisini oluşturan maddenin birlik ya da kimliğinden öte hiçbir birlik ya da kimlik içermez görünür. Parçalanabilir, eritilebilir, özelliklerinden her biri açısından dönüştürülebilir – yalnızca maddeye (ya da uzantıya)

ait olanlar dışında. Bundan, her bir değişimde yalnızca uzantının korunduğu sonucu çıkarılabilir. (Balmumu parçasının bireyselliğinin yapılandırılması sırasında çözüldüğünü söyleyebiliriz.) Buna karşın, Spinoza balmumu kütlesinin geçirdiği değişikliklere bir tür yapısal direnç gösteren şeyler olduğunu gözlemlemektedir. Bunlar hasara, kırılmaya ya da erimeye direnirler; yaralanmaları durumunda içsel kendi kendine iyileşme prensiplerine uygun olarak kendilerini onarırlar. Spinoza'nın deyimiyle, kendi varlıkları içinde var olmayı sürdürmek için çabalarlar. Bu çaba (*conatus*) onların özünü oluşturur, çünkü bu çaba ortadan kaldırıldığında o şeyin ortadan kaldırılmasını da içerir ve onsuz da o şey var olamaz. Dahası, bir şeye ait *conatus* nedensel prensiptir ve bu prensip yoluyla da bizler onun uğraşını ve özelliklerini açıklarız. Ne kadar fazla *conatus* sahibiyse bir nesne o kadar kendi kendisine bağımlıdır – o kadar "kendisi içinde"dir.

Bunun aşikâr örnekleri organizmalardır. Hayvanları ele alalım: taşların aksine, hayvanlar yaralanmadan sakınırlar, tehdit edildiklerinde direnir, hatta yaralanma olduğunda da kendilerini onarırlar – eğer yaranın çok ciddi olması sonucunda *conatus* tamamen ortadan kalkmazsa. Bu nedenle, hayvanlara –canlı olmayan şeylere ender olarak verdiğimiz– bir kendi kendine bağımlılık ve bireysellik atfederiz. Bu, bizim daima "küme anlatan adlar" yerine "sayılabilir adlar" kullanarak onları betimleyiş tarzımızdan kaynaklanır. Taş, bir taş *kütlesidir*; göl, bir su *birikintisidir*; kardanadam, bir kar *yığınıdır*. Ama bir kedi ölene kadar bir kedi kütlesi değil, bir kedi bireyidir: ne zaman ki *conatus* sona erer, işte varlık o zaman kütle, yığın ya da küme olabilir. Bir kedinin bireyselliği ve kendi kendisine bağımlılığı –insanınkiler

gibi– onun *doğasının* bir parçasıdır ve bir kediyi ikiye ayırmak iki adet yarım kedi yaratmak değil, iki adet, eksiksiz, bambaşka şey yaratmaktır. Kedi tek bir şey olarak var olmaya çabalar ve, Spinoza'nın matematiksel anlatımıyla, bu çaba kendisine "atfedildiği" sürece de var olur.

Bedenin çabası aynı zamanda zihnin çabasıdır. Zihinsel açıdan algılandığında, bu çaba bizim irade (*voluntas*) adını verdiğimiz şeydir. Bazen bir yaratığa ait *conatus* konusunda konuşurken hem bedene hem de zihne göndermede bulunuruz, ve ardından da "istek"ten söz ederiz; bazen –özellikle insanları betimlerken– onları hem isteklere sahip olmaya hem de bu isteklerden haberdar olmaya yönlendiren bilinçlilik unsurunu vurgulamak isteriz: ardından "arzu" (*cupiditas*) terimini kullanırız (*E* 3, 9). Ancak, her bir durumda aynı gerçekliğe değinmekteyizdir: bir organizmanın çevresinden farklı, var olmak için direnen ve etken bir kendi kendisine bağımlılık durumunda olmasına neden olan *conatus*.

Spinoza'nın beden ile zihin arasındaki ilişkiye yönelik çözümlemesiyle birleştirildiğinde, *conatus* kuramının özel bir sonucu vardır; yani, "zihin (...) kendi varlığı içinde belirsiz bir süreliğine var olmak için çabalar ve bu çabanın bilincindedir" (*E* 3, 9). Bu nedenle, kendi canına kıymayı düşünmek olanaksızdır: Spinoza'nın sözleriyle, "kendi bedenimizin varoluşunu sona erdiren fikir zihnimiz içinde oluşturulamaz, çünkü zihne karşıdır" (*E* 3, 10). Kasıtlı olarak kendi canına kıymak bir çelişkidir, çünkü çabalamama yönünde bilerek çaba göstermeyi, kişinin kendi kendisini oluşturmayı kendi kendisinin oluşturduğu biçimde çiğnemesini, kişinin kendi özünü o öze karşı kışkırtmasını içerir. Peki, o halde, Spinoza birçok intihar olayını nasıl açıkla-

maktadır? Ve kendi kuramını yine kendisinin olan ve bizlere ölümden korkmamayı ve yüz kızartıcı nedenlerden ötürü ölümden uzak durmaktan kaçınmayı söyleyen etik değerleriyle (*E* 4, 72; *E* 5, 38) nasıl bağdaştırır?

Spinoza'nın bu soruna resmi yanıtı şudur: "dışsal bir nedenden gelmesi dışında hiçbir şey yok edilemez" (*E* 3, 4) ve böyle olunca da "hiç kimse (...) kendisini kendi doğasının gereksinimlerinden ötürü öldürmez. Bu tür şeyleri yapanlar dışsal nedenler tarafından buna zorlanırlar ve bu zorlama çeşitli yollardan olabilir" (*E* 4, 30, Açıklama). Spinoza buna çeşitli örnekler verir: bir tiranın emriyle damarlarını kesmek zorunda kalan Seneca'yı ve zihnin "eski durumuna karşıt bir doğayı edindiği" delilik durumunu örnek verir. Edinilen bu yeni doğa öyle bir yapı içerir ki bir fikir artık zihnin özgün çabasına uyum gösterdiği durumlardaki gibi zihin içinde üretilemez; bu nedenle, bu fikir zihnin '*conatus*'unun sonucu değildir.

Yorumcuların Spinoza'nın intihar kuramına yönelik memnuniyetsizlikleri farklılık sergiler. Ancak, asıl önemli olan, Spinoza'nın aslında bir kuram sunduğunu ve bunun tamamen de anlamsız olmadığını görebilmektir. İnsanın dünyasıyla bu tür temas noktalarına gelene kadar kendi metafiziğinin sonuçlarını takip etmek Spinoza'nın karakterine tamamen uygundur. Eğer insan yaşamının ve anlayışının gerçek sorunlarından habersiz, bunlarla yüzleşmeye isteksiz bir biçimde, soyut alanlar içinde düşler kurmayı sürdürmüş olsaydı, dizgesi şu an olduğundan çok daha az önem taşırdı. Ele aldığımız bu durumda, intihara ilişkin birçok olası açıklamayı gözden kaçırmıştır. Fakat temel dayanak noktasında –yani, *benim* tarafımdan üstlenilen her şeyin

benim varoluşumun amacıyla üstlenildikleri konusunda– hatalı olduğu kesin değildir. Japonların asil amaçlı intiharları bir kişinin kendi sonu yoluyla var olmayı sürdürmek için kendi yaşamına son vermeyi nasıl isteyebileceğini net bir biçimde göstermektedir.

Fikirler kuramı

Her şey bir fikir ya da uzantılanmış şey olarak algılanabilir; ama yine de zihin ile beden arasında (Spinoza tarafından kabul edilmiş bir anlamda) herhangi bir nedensel ilişki bulunmamaktadır. İki şey arasında nedensel bir ilişkinin var olması için içlerinden birinin algılanışının diğerinin algılanışını içermesi gerekir. Bir fikir algılanması için bir diğer fikre bağımlı olabilir. Ama fikirler dizgesinin ayrıntılandırılmasının hiçbir aşamasında fiziksel bir biçime anlaşılabilir bir gönderme yapılamaz; tıpkı, uzantı biliminin ayrıntılandırılmasında zihinsele anlaşılabilir bir gönderme yapılamaması gibi. Bu iki dizge tek bir bütünün koşut ama oransız ifadeleridir. Yine de, "fikirlerin sıralanışı ve bağlantısı şeylerin sıralanışı ve bağlantısı ile aynıdır" (*E* 2, 7). Böylece, zihni onun dışındaki şeylerle ilişkilendirmekte ya da '*natura naturata*'nın çözülen ardıllığı içindeki konumunu göstermekte bir zorluk yoktur.

> Şeylerin sıralanması ya da dizilişi tektir, doğa niteliklerin ister biri ister diğeriyle algılansın; bu nedenle, bedenimizin eylemleri ve tutkularının sıralaması zihnin eylemleri ve tutkularıyla eşzamanlı bir sıralama içindedir (...) (böylece) zihnin

kararları, bedenin isteği ve kararlılığıyla birlikte, doğayla eşzamanlı durumdadır; ya da bunlar aynı şeydir ve biz buna düşünce niteliği altında ele alındığında ve bu nitelik açısından açıklandığında karar, uzantı niteliği altında ele alındığında da neden oluş demekteyiz.

(*E* 3, 2, Açıklama)

Ve her bir fikir için bir *ideatum* –uzantı niteliği altında algılanan ve dünya dizgesi içinde fikre tam olarak denk düşen bir nesne– vardır. Her bir fikir kendi '*ideatum*'u "hakkında"dır ve bu nedenle de her bir fikir Spinoza'nın gerçeğin "dışsal" belirtisi dediği şeyi sergiler – yani, '*ideatum*'una kesin ve gerekli bir uygunluğu (*E* 2, Tanım 4). Bu, yanlış fikir diye bir şeyin var olmadığı anlamına gelmez. Çünkü birçokfikir gerçeğin "dışsal" belirtisine sahipolmayı başaramaz. Hata, bizim fikirler dizgesinin bütününü ve fikirler arasında tutunan bağımlılık ilişkisini kavramayı başaramayışımızdan kaynaklanır; böylece, nesnelere ilişkin karışık ya da kısmi algılamalarla kalırız ve düşüncelerimizin nesneleri oldukları gibi sergilediklerinden emin olabilmemiz için de bu algılamaların yerine "yeterli" fikirleri yerleştirmeliyiz. Gerçeğin dışsal belirtileri ancak ve ancak "yeterli" fikir içinde ayırt edilebilir (*E* 2, 28; *S* ve M içinde ve daha önceki mektuplarında). Ancak, "yeterli" fikir kuramı Descartes'ın önerdiğinden çok daha sistematik yapıdadır ve Descartes'ın büyük olasılıkla reddedeceği sonuçlara ulaşmaktadır.

Yalnızca gerçeğin dışsal belirtisine sahip olan bir fikir de bir hata kaynağı olabilir ve bu açıdan da yanlış olarak nitelendirilebilir. Biz bu fikrin kendi '*ideatum*'una denk düştüğünü (denk düşmesi gerektiği için) bilsek bile, fikrin dış-

sal özelliklerine baktığımızda bu '*ideatum*'un ne olduğunu anlayamayız. Diğer bir deyişle, yetersiz fikir net değildir; oysa, yeterli fikir saydamdır. Bu durumda:

> Gerçek bir fikir ile uygun bir fikir arasında hiçbir fark görmüyorum – "gerçek" sıfatının yalnızca fikir ile onun 'ideatum'u arasındaki anlaşmaya uyması ve "uygun" sıfatının da fikrin kendisinin doğasına uyması dışında.
>
> (M LX)

Gerçekten de, uygun fikirlerin var olduğu biçimindeki rasyonellik yanlısı varsayımdan yola çıkarak, Spinoza, bir bilgi kuramının (ki bu aslında bir hata kuramıdır) nasıl yapılandırılacağını gösterir. Kuram (S 2, 15 ve 16'da kabaca, E 2, 35 ve bunu izleyen sayfalarda kusursuz bir biçimde ele alınmaktadır) aşırı düzeyde ayrıntılıdır ve Spinoza'nın sürekli olarak fikir ile *ideatum* arasındaki ilişkiyi bir betimleme biçiminde ele alma eğilimi yüzünden daha da zorlaşmaktadır (öyle ki, bazen bir fikir yalnızca Spinoza'nın metafiziğinin taşıdığı anlam açısından değil, bu zor sözcüğün normal biçimde anlaşılması açısından bile kendi '*ideatum*'u "hakkında" gibi görünür). Ortaçağ'da kullanılan dilde, Spinoza sürekli olarak gerçekte maddesel olan bir ilişkiyi (gerçek bir ilişkiyi) kasıtlı bir ilişki (düşüncede yer alan bir ilişki) olarak betimler. Büyük olasılıkla, Spinoza'nın aklı bu noktada karışmış değildir, ama daha anlaşılır olabilirdi. Böylece, bazen bir fikrin betimsel içeriğine göndermede bulunmak için "nesne" (*objectum*) sözcüğünü kullanır ve *ideatum* sözcüğünü de fikrin ilintisi için kullanır (örneğin E 2, 13, Açıklama).

Descartes gibi Spinoza da bütün zihinsel içerikler için "fikir" terimini kullanır. Bu nedenle, bu terimi kullanmak yoluyla, iki kritik sınırı geçer: kavram ile algılama arasındaki sınırı ve kavram ile önerme arasındaki sınırı. Belli ki, insan kavramı ile bir insanın algılanması, imgesi ya da düşü arasında bir ayrım bulunmaktadır; ayrıca, insan kavramı ile bir insanın var olduğu önermesi arasında da bir ayrım bulunmaktadır. Ancak, Spinoza'ya göre, bu ayrımlar kendisinin bilgikuramının karmakarışık arta kalanlarından yeniden yapılandırılmalıdır – ve de Spinoza bunların yeniden yapılandırılmalarına hayranlık uyandırıcı sayfalar ayırmaktadır (*E* 2, 16 ve 17; *E* 2, 48 ve 49). Bu nedenle, Spinoza'yı inceleyenlerin, bir fikrin gerçek olduğu önermesi içerisinde, yorumu neredeyse olanaksız kılacak kadar büyük bir müphemliğin bulunduğunu unutmamaları gerekir.

Gerçek için, yeterli fikirlerin asıl özelliği açıklamasını getirmek yoluyla, Spinoza dünya ile bizim bu dünyaya ilişkin yeterli algılamamız arasındaki boşluğu kapatır. Ayrıca, yeterli her fikrin ona sahip olan kişi açısından kendi kendisini kanıtlayıcı nitelikte olduğu konusunda ayrıntı açısından ilginç, tavır açısından yaratıcı bir kanıt sunar (E 2, 43). Bu nedenle, temel amacı öncelikle hatanın, ardından da yaşamlarımızı yönettiğimiz sıradan, kusursuz olmaktan uzak bilginin açıklamasıdır.

Spinoza'ya göre (*E* 2, 25), "yanlışlık yetersiz ya da eksik ve karışık fikirlerden kaynaklanan, bilgi eksikliğinden oluşur". Yetersizliğe önemli bir örnek duyusal algılamamızdır. Dünyadan inceleyen bir kişiye göründüğü biçimiyle güneşi ele alalım. Güneşin algılanmasını oluşturan görüntü aslında bir fikirdir. Ama bu fikre ait *ideatum*, algılayan kişinin

algıladığı biçimde değildir. Bu *ideatum* –oldukça yanlış bir biçimde– bir mavilik denizinde ilerleyen birkaç santim çapında küçük kırmızı bir küre tarafından temsil edilen güneş değildir. Bu fikre ait gerçek *ideatum*, bunun yerine, zihinsel görünümünü oluşturduğu bedenin değişikliğidir. (*Ideatum*, artık dile getirdiğimiz biçimiyle, sinir sisteminde bir süreçtir.) Ancak, yetersiz olan bu fikir maddesel ilintisini oluşturan bedensel sürece değil, yalnızca karışık ve kısmi bilişini temsil ettiği güneşe göndermede bulunur.

Duyu yoluyla algılamadan elde edilen her türlü bilgi bu türdendir ve *Etika* içinde bu bilgiye üç biliş düzeyinin en alt düzeyde olanı atfedilir. (*Treatise on the Emendation of the Intellect* içinde bu türden dört, *Short Treatise* içinde de üç düzey vardır; her iki durumda da esin kaynağını klasikler oluşturur – Aristoteles dört biliş düzeyinden söz ederken Platon iki taneye değinir.) Spinoza bu birinci biliş düzeyine hayal gücü ya da kanı adını verir ve bu tür bir bilişin asla yeterliğe ulaşamayacağını, çünkü hayal gücünün fikirlerinin bize kendi mantıksal sıralamalarında değil, bizim bedensel süreçlerimizin sıralamasında geldiklerini ileri sürer. Hayal gücünün fikirleri, yetersiz biçimde kavranmış süreçlerin mantıkdışı yansımalarıdır. Karışık fikirlerin düzenli birikimi yoluyla bunların ortak paylaştıkları, insan, ağaç, köpek ya da domuz bakıcısı konusundaki ortak algılarımızın örneklediği türden bir kavrayışa –evrensel bir kanıya (*notio universalis*)– varabiliriz (*E* 2, 40, Açıklama). Dilin felsefi bir gereç biçiminde kullanımına güvenmemenin bir nedeni, onun tarafından yansıtılan fikirlerin, bir bütün olarak, yeterli fikirler sınıfına değil de bileşik ama karışık algılamalar sınıfına ait olmasıdır.

Örneğe geri dönersek: güneş, bedenimizin değişiklikleri yoluyla değil, yalnızca güneşe ilişkin yeterli bir fikir sağlamayı amaçlayan bilim yoluyla yeterli bir biçimde tanınabilir. İlk prensiplerden gelen ve düşünülerek üretilmiş düşüncelerden ilerleyen bu tür bir bilim Spinoza'nın yeterli fikirleri ve "ortak kanıları" (az önce değinilen "evrensel kanılar"dan farklı olarak *notiones communes*) içeren ikinci biliş düzeyini örnekler. Ortak bir kanı her şey açısından ortak olan bir özelliğe yönelik bir fikirdir ve "her şey açısından ortak olan ve eşit biçimde hem parçada hem de bütünde yer alan bu şeyler yalnızca yeterli biçimde düşünülebilir" (*E* 2, 39). Bu kanılar başka bir anlamda da ortaktır – bütün insanlar onlara sahiptir, çünkü bütün insanlar bunların ifade ettiği ortak doğayı paylaşır. Bu nedenle, bu tür fikirler doğa bilimlerinin temel dayanak noktalarını oluştururlar ve insan bilgisinin yaygınlığına ilişkin tam bir açıklamayı, felsefi iletişim olanağını sağlarlar.

Spinoza sezgi ya da *scientia intuitiva* adını verdiği üçüncü bir bilgi düzeyi saymaktadır. Spinoza'nın açıklamasına göre, "bu tür biliş Tanrı'nın belirli niteliklerinin yapısal özüne ilişkin yeterli bir fikirden şeylerin özüne ilişkin yeterli bilgiye doğru ilerler" (E 2, 40, Açıklama 2). Spinoza net olmayan bu görüşü matematiksel bir örnekle gösterir (*S* II, Bölüm 1'de daha ayrıntılı ele alınır); bu örnekten, "sezgi" terimiyle Spinoza'nın onu –geçerli bir kanıtıyla birlikte– kendi kendisini kanıtlayan dayanak noktalarından, tek bir zihinsel eylemle kavrayan kişiye atfedilmiş bir önermenin anlam ve gerçeğinin kavranmasını kastettiği çıkarımında bulunabiliriz. Sezgi zaten Descartes sayesinde varlıkbilimde temel bir yer edinmişti; Spinoza, Descartes'ın açıklamasını sezgiyi

rasyonel bilginin ideali olarak betimleyerek kusursuzlaştırdı: kendi geçerli kanıtına ayrılmaz biçimde bağlanmış bir algılama. Spinoza'ya göre, inceleme konusu ile "Tanrı'nın biçimsel özüne ilişkin yeterli bir fikir" arasındaki ilişkiyi kavradığımızda sezgiyi ediniriz, çünkü başka hiçbir şey kendi kendisini geçerli kılan bir çıkarımın dayanak noktası olarak hizmet göremez. "Biçimsel öz" ile Spinoza Tanrı'nın gerçek ve bağımsız doğasını kastetmektedir. Biçimsel, nesnelden farklıdır: yani, bir şeyin kendisi olarak değil de düşüncenin "nesnesi" olarak betimlenmesinden (bakınız *I* vi, 34-5). Bu skolastik terimler büyük karışıklık yaratmaktadır, zira şimdi "nesnel" yerine "öznel" ve "biçimsel" yerine "gerçek" kullanmamız gerekir.

Spinoza'nın gerçek ve biliş kuramı şimdi kısaca belirtilebilir. Spinoza'ya göre, "birinci türden biliş yanlışlığın tek nedenidir"; oysa, "ikinci ve üçüncü tür biliş mutlaka doğrudur" (*E* 2, 41). Bu nedenle, bizim bakış açımızdan bir fikrin gerçekliği yalnızca onun kendi '*ideatum*'uyla olan asıl uyuşmasıyla değil, "yeterli" fikirler dizgesi açısından mantıksal doğruluğuyla verilir. Bilginin ilerlemesi bizim karışık ve yetersiz fikirlerimizin yerine yeterli algılamaların kalıcı biçimde geçmesiyle gerçekleşir – ta ki, anlayış sınırında, düşündüğümüz her şey ayrılmaz bir biçimde Tanrı'nın özüne ilişkin bir yeterli fikirden kaynaklansın.

Sub specie aeternitatis

Bütün fikirler –düşüncesinin değişiklikleri olarak– Tanrı içinde var olur. Bazı fikirler ayrıca insan zihninde var

olur. Bu nedenle, Spinoza, fikirlerin, Tanrı'nın insan zihnini oluşturduğu düzeyde (*quatenus*) Tanrı'da var olduklarını söyler. Buna karşın, Tanrı her şeye ilişkin yeterli bilgiye sahip olduğu için bizim fikirlerimiz de sonsuz entelekti paylaştığımız *düzeyde* yeterlidir. Spinoza bu "derece" kavramının bir ölçülendirme sorunu olduğunu varsayar: algılamalarım ne kadar yeterliyse sonlu konumumun ötesine, bir biçimini oluşturduğum ilahi öze o kadar fazla uzanırım.

"Derece" terimini anlamak kolay değildir. Yine de, bu terim olmadığında Spinoza'nın görüşündeki bağlantıların en önemlisi –ilahi ile insan arasındaki bağlantı– yok olur. Geçen bölümde ele aldığım gibi, Tanrı'nın niteliklerini zamansal terimlerle betimleyebilmemiz yalnızca bir bakıma mümkündür. Tanrı sonsuzdur ve bu da Tanrı'nın zaman ve değişimin dışında olduğu anlamını taşır. Şu halde:

> Nesneler gerçek olarak iki yoldan algılanır – ya belirli bir zaman ve uzam açısından var oldukları derecede ya da bizim onları Tanrı tarafından içerilir ve ilahi doğanın mutlaklığından kaynaklanır olarak algıladığımız derecede.
>
> (*E* 5, 29, Açıklama)

İlahi olandan insana geçmek zamansızdan zamana geçmektir. Her ne kadar Tanrı'nın değişiklikleri bizler tarafından kalıcı olarak ve zaman içinde birbirini izliyor olarak anlaşılsa da, bilgimize zaman kavramının sızması yalnızca bizim bilişimizin yetersizliğini yansıtır. Nesneleri yeterli olarak algıladığımız "derecede" onların Tanrı'nın sonsuz doğasından, biçim açısından mantıksal ve bu nedenle de zamansal olmayan bir açıklama zinciri biçiminde aktıklarını anlarız.



Spinoza bizleri İkaros gibi elde edilemez olan için çabalamak yerine sıradan şeyleri "sonsuzluk görünümü altında" görmeye davet eder (Breughel'in *Fall of Icarus* adlı tablosu, yaklaşık 1558).

Böylece, Spinoza'nın sözleriyle, "aklın doğasında nesneleri belirli bir sonsuzluk görüntüsü altında algılamak vardır (*sub quadam aeternitatis specie*)" (*E* 2, 44, Sonuç 2). Dünyaya ilişkin yeterli bir algılama bir *sub specie aeternitatis* algılamadır; yani, Tanrı'nın (özdeşleştiği) dünyayı nasıl gördüğü ve zihnimizin Tanrı'nın olan görünüme katkıda bulundukları *derecede* bizim dünyayı nasıl gördüğümüz.

Spinoza kanıtlamaya çabalar ve *Etika* da "insan zihni Tanrı'nın kalıcı ve sonsuz özüne ilişkin yeterli bilgiye sahiptir" (*E* 2, 47) görüşünü örneklemeyi amaçlar. (Ancak, burada kanıtlanan şey aynı zamanda başlangıçta da varsayılmıştı.) Yeterli bilgiyi elde ederek ilahi ile sonsuzun ne olduğunu anlarız. Öte yandan, kendi doğamızı anlar ve '*sub specie durationis*'i tanımlarız – zaman görünümü altında. Çünkü bizi nesnelerin kendi kendisine yeterli bütününden ayıran '*conatus*'u kalıcı ve sonlu biçimler halinde kullanırız ve *kendimizi* ayrı, bireysel varoluşlar biçiminde tanımamız da karışık ve kısmi bilgiye yol açan zamana bağlı algılamanın içinde kapalı kalmaktır. İnsanın koşulu bir çelişki koşuludur: akıl sonsuz bütünlüğü arzularken, duyusal zevkleri içeren varoluşu ilgilendiren şeyler de bizler nesneleri zamansal açıdan ve kısmen gördükçe kalıcılık kazanır. Spinoza etiğinin mesajı kısaca şöyle ifade edilebilir: kurtuluşumuz dünyayı *sub specie aeternitatis* görmemizden ve böylece zamanın bağlarından kurtulmamızdan oluşur.

Yok olabilir kimliğimizden akan konulara takılı kaldığımız sürece kendimizi özgür olarak hayal ederiz. Ne ki:

> İnsanlar kendilerinin özgür olduklarını düşünmekle yanılmaktalar; bu fikir, insanların eylemlerinin bilincinde olup bu

eylemlerin belirlendiği nedenlerden habersiz olmalarından kaynaklanır.

(*E* 2, 35, Açıklama)

Şu halde, özgürlük fikri hayal gücünün bir hatasıdır ve onun tarafından köleleştirilmiş insana ne rehberlik ne de mutluluk sağlar. Akıl, hayal gücünün aksine, nesneleri olasılık olarak değil mutlaklık olarak görür (*E* 2, 44). Bu nedenle, ne kadar fazla anlarsak zamansal özgürlüğün gerçekdışı olduğuna o kadar ikna oluruz ve o ölçüde de şu gerçeği görürüz:

> Mutlak zihin ya da özgür irade diye bir şey yoktur; zihnin şu ya da bu isteği bir neden tarafından belirlenir, bu neden başka bir neden tarafından, ve o da başka bir neden tarafından ve bu sonsuza kadar böyle uzanır.
>
> (*E* 2, 48)

Bu türden sonsuz nedensel mutlaklık zincirleri, aslında, Tanrı'nın sonsuz ve değişmez iradesi olan –*sub specie aeternitatis* görülen– şeyin yansıması –*sub specie durationis*– olmaktadır.

Bizim zaman *içinde* özgür olabileceğimiz yanılsaması, bizim zamanın *kendisinden* özgür olabileceğimiz yönündeki kesinliğe neden olur. Spinoza'nın sürekli önerdiği de işte bu gerçek ve daha üst düzey özgürlüktür.

V. Bölüm

ÖZGÜRLÜK

Spinoza'nın zihin felsefesinde eksik olan bir şey vardır: varlığı ya da yokluğu bir felsefecinin düşüncesinin bütününü etkileyen belirleyici bir şey. Bu eksik unsur, ben ya da öznedir: varoluşu *cogito* tarafından oluşturulan, Descartes'ın akıl yürütme çabasının odak noktası. Spinoza'nın *Etika*'daki Parça 2'de "insan düşünür"ü bir belit olarak benimsediği ve *E* 2, 11'de Descartes görüşünün belirsiz bir yansımasının bulunduğu doğrudur: "İnsan zihninin gerçek varlığını oluşturan ilk şey, gerçekte, var olan bireysel bir şeyin fikrinden başka bir şey değildir." Ama bu önermelerin ne birinde ne de diğerinde Descartes'a göre abartmalı kuşkuya karşı gerekli savunmayı oluşturan "ben" bulunabilir. Aslında, Spinoza, *Principles of Cartesian Philosophy* başlıklı kitabının önsözünde, *cogito* içinde –"net ve belirgin fikirler" yetkesinin ötesinde– hiçbir yetke kabul etmediğini dile getirir; net ve belirgin fikirler de dünyayı öznenin bakış açısından değil, *sub specie aeternitatis* –yani, Tanrı'nın "bakış açısı"ndan– betimlerler.

Spinoza özbilinçliliğin varlığını kabul eder ve bunu kabaca şöyle özetler: fikirlerimize bu fikirlerin fikirleri eşlik edebilir; bunlara da kendi fikirleri, ve bu sonsuza kadar uzanır. Spinoza "zihne ilişkin fikri, tıpkı zihnin bedenle birleşmiş olması gibi zihinle birleşmiştir" (*E* 2, 21) görüşünü kanıtlayarak bunu açıklamaya çalışır. Ancak, vardığı kanıt tüm tartışmaları arasında en az net ve en az inandırıcı olanlar arasındadır, çünkü bu yaşamsal kavramdan hiç söz etmez: ben kavramından. Yeterli fikirler yöntemine sadık kalan Spinoza kendi evreninin tam ortasına bu evrenin incelendiği öznel bakış açısını yerleştirmenin bir yolunu bulamaz.

Etik ve mutlak görüş

Descartes'ın düşündüğü biçimiyle, felsefenin görevi öznenin bakış açısından dünyanın (Bernard Williams'ın betimlemesiyle) "mutlak algılama"sına yükselmekti; yani, dünyanın, o dünyada olmayan bir görüş açısından algılanmasına. Bilgi, bilinenin betimlenmesinden, öznenin silinmesinden oluşur. *Arı Usun Eleştirisi* başlıklı eserinde, Kant, özneye yönelik tüm göndermelerin bu biçimde temizlenmesinin ne olanaklı ne de istenilen bir şey olduğunu kesin bir biçimde gösterecekti: dünya, özbilinçliliğin iziyle katı bir biçimde damgalanmış olarak, *benim* dünyamdır. Ancak, Spinoza'ya göre, mutlak algılama varsayımı temel niteliktedir; çünkü "yeterli" bilgi tam olarak bundan oluşmaktadır.

Ahlaksal felsefenin sonuçları büyüktür. Spinoza, yaşamı, sorunları kendi bireysel koşullarından kaynaklanan bir "ben"in bakış açısından değil, saf ve ilgisiz bir akıl yürütücü-

nün bakış açısından görür; bu akıl yürütücüye göre insan-birey Tanrı'nın bir biçimi olmaktan öteye gitmez ve her şeyi yöneten yasalarca yönetilir. Spinoza ahlaksal önerilerinin temelini işte bu nesnel, özgeci dünya görüşünde bulmakta ve bizlerin nesneleri *sub specie durationis* gören yanıltmaç türü perspektifin ötesine geçip Tanrı'nın olan mutlak bakış açısına ulaşmamızı önermektedir. Spinoza'ya göre, bizler işte o zaman gerçek anlamda özgür olabiliriz ve ancak bu entelektüel özgürlük içinde tatmin ediliriz.

İyi ve kötü

Sıradan yaşamlarımızda, dünyayı *sub specie durationis* gördüğümüzde aynı zamanda iyi ile kötü arasında büyük bir ayrım görürüz ve ahlaksallığın talepleri ile doğanın kışkırtmaları arasında bölünürüz. Ancak, bu tutumlar bilişin birinci düzeyinden kaynaklanır; doğamıza ilişkin yeterli bir fikir bizim karışık düşüncelerimizin ürününden başka bir şey olmayan akıl ve tutku arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırır.

Spinoza, ahlaksal yargıya ilişkin, bizim bugün "duyuşçu" kuram diye adlandırabileceğimiz şeyi sağladı. "İyi" ve "kötü" sözcüklerinin kullanımı bu sözcüklerle ifade edilen gerçeklik yoluyla değil, yansıtmak için kullanıldıkları duygular yoluyla açıklanmalıdır.

> Bir şeyi onu iyi olarak değerlendirdiğimiz için istiyor, arzuluyor ya da diliyor değiliz; aksine, bir şeyi iyi olarak değerlendiririz çünkü o şeyi ister, arzular ya da dileriz.
>
> (E 3, 9)

Başka yerlerde, *Etika*'nın Parça 4'ünde, *S* 51, 60 ve çeşitli mektuplarda, Spinoza bu fikri ayrıntılandırır ve ahlaksal ve estetik yargıların öznenin tutum ve çıkarları açısından benzer olduklarını, nesnelerin doğasının yalnızca en karışık anlayışını içerdiklerini ileri sürer. Her bir kişinin "iyi" ve "kötü" gibi terimleri kullanımı o kişinin kendi arzuları ve ihtirasları tarafından yönlendirilir ve ahlaksal yargılarımızda ifade edilen fikirlerden hiçbir şey öğrenilemez.

Spinoza daha da ileri giderek, İbn Meymun'u anımsatan bir dille, "yalnızca anlamsız biçimde ya da insanca konuştuğumuzda Tanrı'ya karşı günah işlediğimizi söyleriz" (M XIX) demektedir. "Kötülük sorunu" (kötü bir dünyayı iyi bir yaratıcıyla bağdaştırma sorunu) konusunda, Spinoza, İbn Meymun'un çözümünü benimser (*Guide to the Perplexed*, iii, 21) ve bize kötü olarak görünen şeylerin yalnızca "eksiklik" olduklarını ileri sürer – yani, Tanrı'nın "hiçbir öz ifade etmeyen" (M XXIII, *E* 4, Önsöz) kısmi ya da kısaltılmış biçimleri: bunlar kötü oldukları ölçüde gerçekdışıdır da.

Duyuşçuluk ile İbn Meymun'un kötülük sorununu çözümünün birleşimi ahlak felsefecisinin çalışmasını sona erdirmiş gibi görünebilir. Eğer iyi ve kötü fikirleri keyfi ve öznelse ve gerçekleşen her şey de ilahi kusursuzluğun parçasıysa, ne tür bir nesnel ahlaksal öneri sunulabilir? Aslında, Spinoza çok fazla şeyin söylenebileceğine inanır. *Etika*'nın Parça 3 ve 4'ünde, Spinoza'nın adı belirtilmeyen ustası konumundaki Aristoteles gibi, Spinoza da ahlak sorunlarının nesnel biçimde belirlenip nesnel biçimde yanıtlanabileceklerine inanır. Bir kez ihtirasların oluşturduğu perdelemenin ötesini görüp insan doğasını olduğu gibi anladık mı, özgürlüğümüz ile mutluluğumuzun aynı şey olduklarını ve insan için

iyi bir yaşamın hem nesnel açıdan tanımlanabilir hem de rasyonel açıdan sürdürülebilir olduğunu anlarız. "İyi yaşam" herhangi bir kişinin ahlaksal yargılarına göre tanımlanmaz; nesnel açıdan insan doğası tarafından tanımlanır. Böylece, Spinoza, "iyi" ve "kötü" sözcükleri için kendi teknik tanımlarını sunar; bu tanım yoluyla insan mutluluğu konusunda "geometrik" bir araştırma sürdürülebilir: "iyi terimiyle, bizim açımızdan yararlı (*utile*) olduğunu kesin bildiğimiz şeyleri kastediyorum"; "ancak, kötü terimiyle, bizim iyiliği paylaşmamızı engelleyeceğini kesin olarak bildiğimiz şeyleri kastediyorum" (*E* 4, Tanım 1 ve 2). İyi yaşam "doğamız açısından yararlı, arzulanır türden; kötü yaşam bunun tam karşıtı olan. Kötü ve kötülükten kaçınmak gerekir, yalnızca Tanrı tarafından yasaklandıkları için değil (Tanrı böyle saçma girişimlerle uğraşmaz), aynı zamanda bizim doğamızla uyuşmadıkları ve bizi mutsuzluğa yönlendirdikleri için" (M XXI).

Etken ve edilgen

Etika, Parça 1, Önerme 1'de, zihnin "etken" ve "edilgen" durumları arasında bir ayrım getirilir:

> Zihnimiz bazı şeyleri gerçekleştirip bazılarına da mazur kalır: yeterli fikirlere sahip olduğu derecede belirli şeyleri gerçekleştirir ve yetersiz fikirlere sahip olduğu derecede de belirli şeylere maruz kalır.

Bir şeyleri yapma ile bir şeylere maruz kalma arasındaki ayrım bir derecelendirme ayrımıdır ve yalnız Tanrı her şeyin

eksiksiz ve başlatıcı nedeni olduğuna göre, yalnız Tanrı maruz kalmadan gerçekleştirir. Bizler gibi sonlu biçimler dünyayı bir arada tutan sonsuz nedensellik zincirlerini oluşturur. Yine de, bizim durumumuzun içeriden –*conatus* ya da doğamızı oluşturan çabalamadan– üretildiği "derecede" bizler de onların nedeni oluruz ve onlar karşısında etken oluruz. Bunun karşıtı olarak da, dışsal nedenler tarafından yönlendirildiğimiz derecede edilgen oluruz: yani, denetlemediğimiz süreçlerin kurbanları.

Edilgen durumdan etken duruma ilerleyişimiz yeterli fikirlere sahip olmak yoluyla gerçekleşir. Spinoza bunu *quatenus* ("derece") sözcüğü üstünde dâhice oynayarak kanıtlar. E 2, 11, Sonuç'ta, Spinoza şunu kanıtlamıştı: "Herhangi bir kişinin zihni içinde yeterli olan fikirler, o zihnin özünü oluşturduğu derecede Tanrı içinde yeterlidir." Herhangi bir fikrin bir etkisi olmalıdır ve yeterli bir fikir de o fikirden akan her şeyin yeterli nedeni (yani, eksiksiz açıklaması) olmaktadır. Böylece, yeterlifikirlere sahip olan Tanrı eksiksiz ve yeterli nedendir. Ve de "Tanrı'nın bir kişinin zihninde yeterli olan bir fikirden etkilendiği derecede, o zihin [belirli şeyler için] yeterli neden" olur, bu belirli şeyleri "gerçekleştirir".

Spinoza'nın zihinsel etkinlik kavramı bizim irade ve aracılık kavramlarımıza çok uzaktır. Ancak, bir örnek ele almakyararlıolacaktır. Diyelim ki ani bir rüzgar beni eşlikçimin üstüne savurdu ve o da yere düştü. Bu eylemde ben edilgenim; rüzgârın gücünü alıp bunu mekanik bir biçimde yanımdakine aktarmaktayım. Bu sürece ilişkin fikirlerim bana sıkıntı veren bedensel süreçlerden kaynaklanan karışık ve yetersiz algılamalardır. Şimdi de eşlikçime saldırmak

için bir plan düşündüğümü ve uygun anı seçerek ona vurduğumu düşünelim. Burada ben (normal terimler açısından) aynı etkiyi üretirken etkenim. Bu eylem öncesinde bir akıl yürütme süreci gerçekleşti ve bu süreç, sonucu gerektirmese de, yanımdakinin düşmesine neden olan süreci benim rüzgârın basıncına ilişkin karışık algılamamdan daha düzgün biçimde temsil etti. Spinoza bu akıl yürütmenin eyleme götüren sürece ilişkin "daha yeterli" bir fikir olduğunu ve bu nedenle de daha eksiksiz bir açıklama olduğunu, dahası, daha eksiksiz bir neden olduğunu söyleyebilirdi.

Eğer sürece ilişkin *tamamen* uygun fikre sahip olmam olanaklı olsaydı, o zaman bu açıdan *tamamen* etken olurdum. Oysa, ben fikirlerimin yetersiz olması *derecesinde* etkenim ve yere düşen bir beden gibi sonlu ve sınırlı bir şeye ilişkin de yeterli bir algılamam olamaz. Ayrıca, benim eşlikçime vurmam da –onun üstüne düşmemden daha fazla eylem niteliği taşısa da– hâlâ büyük ölçüde bir tutkuydu. Dahası, Spinoza'ya göre, bize ait olmayan eylemler biçimindeki süreçler açısından da tamamen etken olabiliriz: örneğin, uzayda düşüşte olan ve kendisine neler olmakta olduğu konusunda yeterli algılamaya sahip bir kişi etkendir; oysa, eşine bilerek vuran ama evrensel hareket yasalarından habersiz olan bir kişi de edilgendir. Eksiksiz eylemleri çok az tanırız – bir fikrin diğer bir fikri bizim açımızdan tamamen kendi kendisini kanıtlar bir kesinlikle izlediği matematik ve felsefe alanları dışında. Ve Spinoza bizlerin bu kesinliğe boyun eğmek yoluyla tamamen özgür olduğumuzu ileri sürer.

Bu tür konular Spinoza'nın "zihnin eylemleri yalnızca yeterli fikirlerden kaynaklanır; tutkular ise yalnızca ye-

tersiz fikirlere bağlıdır" (*E* 3, 3) biçimindeki tuhaf doktrinini anlamamıza yardımcı olabilir – her ne kadar bu doktrin Bölüm 3, altbaşlık 2'de tanımladığım örtük varsayım (dünya düzeni yeterli fikirler düzenidir) yoluyla belki de tam olarak anlaşılabilse de. Spinoza'ya göre, kendi kendisini belirleyici olduğu, hakkında hiçbir yeterli fikre sahip olmadığı şeylerin etkisinden kurtulduğu derecede zihin etkendir.

Fikirlerin yeterliliği erk ile eşdeğerdedir; fikirlerim ne kadar yeterliyse o kadar bağımsızım. Dünyadan kazanılan bu bağımsızlığa Spinoza erdem adını verir; "erdem (*virtus*) ve erkten ben aynı şeyi anlıyorum" (*E* 4, Tanım 8). Erdem aynı zamanda kusursuzluktur ve Spinoza'ya göre erdem ile gerçeklik aynı şeydir. Bu nedenle, bir insan söz konusu olduğunda, erdem, kişinin sayesinde var olmayı sürdürdüğü '*conatus*'un artırılmasından oluşur. Son olarak, "zevk" (*lactitia*), "zihnin birlikte daha üst bir kusursuzluk aşamasına geçtiği tutku", "acı" da (*tristitia*) "sayesinde daha düşük bir kusursuzluk aşamasına geçtiği tutku" (*E* 3, 11) olarak tanımlanır. Böylece, oldukça şok edici metafizik ile aşırı tanımların bir bileşkesi yoluyla, Spinoza, ahlak felsefesinin sonucuna çabucak erişir: erkimizi sürekli artırmanın bizim doğamızda olduğu, bunun bütün zevklerin kaynağı olduğu ve bu zevki elde ettiğimiz sürecin bizi yeterli fikirlere götüren "zihin gelişimi" ile aynı süreç olduğu sonucuna. Eğer Spinoza'nın görüşlerinde bundan fazlası olmasaydı haklı olarak onu safsata ve kendi kendisini yanıltıcı olduğu gerekçeleriyle bir kenara bırakırdık. Ama unutmamamız gerekir ki, birincisi, metafizik birçok yoruma açıktır ve, ikincisi, Spinoza'nın tanımları tartışmanın yerini tutmak amacını taşıma-

yıp onun ne demek istediğini daha kesin bir biçimde ortaya koyan bir tartışmanın ilk hamleleridir.

Tutkuların geometrisi

Spinoza ahlak felsefesini insanın "doğal tarihi" üzerine kurar: ama gerçek olmaları gerektiği varsayılan dayanak noktalarından tamamen çıkarımsal olarak türetilmiş, özel bir tür doğal tarihtir bu. Spinoza bu tür bir çabanın özgünlüğünü dile getirir:

> Tutkular ve insanın yaşam biçimleri hakkında yazanların çoğu doğanın ortak yasalarını izleyen doğal şeyler yerine doğanın dışında olan şeyleri ele almaktalar. Aslında, bunlar doğadaki insanı egemenlik içinde bir egemenlik olarak algılamaktalar (...) Bunlara kuşkusuz çok tuhaf gelecektir (...) benim insanın kötülük ve düşkünlüklerini geometrik bir tarzda ele almaya çalışmam ve akıl karşısında boş, saçma ve iğrenç olarak görünen bu şeyleri düzgün bir akıl yürütmeyle sergilemeyi istemem. (...) [Ancak] nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular, kendi başlarına, diğer bireysel şeylerle aynı doğal gereklilik ve yetenekten kaynaklanırlar; dolayısıyla da, anlaşılmalarını sağlayan belirli nedenleri kabullenir ve bizim bilgimiz açısından herhangi başka bir şeyin özellikleri kadar değer taşıyan belirli özellikler taşırlar.
>
> (*E* 3, Önsöz)

Şu halde, Spinoza'nın metafiziğinden yola çıkıldığında tutkulara ilişkin bir geometri olanaklıdır ve başka hiçbir

inceleme bizleri kendi kendisini tanımaya götürmeyecektir. Bu nedenle, Spinoza "insanın eylemleri ve arzularını sanki çizgiler, düzlemler ve cisimlerle uğraşıyormuş" (*E* 3, Önsöz) gibi görerek, duyguları (*affectiones*) aynen Tanrı'yı ele aldığı gibi ele almayı önerir.

İnsanın tutkularının felsefi açıdan ortaya konulması fikri yeni değildi. Tommaso *Summa Theologica* adlı eserinde konuyu Spinoza'nınkine birçok noktadan çok yakın duran bir biçemle ve Spinoza'nın insanların kendi kendilerini yanıltmalarına yönelik küçümsemesini yansıtan sonuçlarla, etkileyici bir araştırma biçiminde ele almıştı. Descartes da duygu konusunda bir tez yazmıştı ve Hobbes *Leviathan* başlıklı eserinde tutkuları ve güdüleri Spinoza'yı etkileyen bir biçimde tanımlamıştı. Ancak, kapsam ve derinlik açısından Spinoza kendisinden öncekileri kat kat aştı ve Spinoza'nın metafiziksel ayrımının erdemleri de en net biçimiyle bu gerilim ve huzursuzluk dolu alana uygulandıklarında ortaya çıkmaktadır. Spinoza, tıpkı Hobbes gibi, duyguları birkaç basit bileşen açısından (Spinoza'ya göre arzu, zevk ve acı ve bunlara eşlik eden fikirler ile nedensel tarih) tanımlamaya çalışsa da, söz konusu bileşenler karmaşık bir kuram içinde yer alan varlıklardır ve aynı adlarla adlandırdığımız zihinsel durumlarla asla karıştırılmamaları gerekir. Bu nedenle, tanımları yoluyla Spinoza duygularımızın temel niteliklerine ve bunlar arasındaki karşılıklı bağlantılara ilişkin ilk prensiplerden bir sapma sağlamaktadır. Örneğin, acıdığımız bir şeyden nefret edemeyeceğimiz ya da hiç kimsenin kendisine denk olması dışında hiç kimsenin erdemine gıpta duymadığı konularında Spinoza'yla aynı fikirde olacak birçok felsefeci bulunmaktadır; ayrıca, bu önermeleri görgül araştırma tara-

fından değil felsefi tartışma tarafından oluşturulmuş gerekli gerçekler biçiminde görme konusunda da onunla aynı fikirde olacaklardır. Ama böylesine aydınlatıcı türden bir gerekli gerçekler bütününe ya da bunların ortaya çıkardığı soruya –Spinoza'nın ifadesiyle insanın köleliği sorusuna– böylesine çarpıcı bir yanıtı sağlayabilmiş çok az felsefeci vardır.

Spinoza sevgiyi dışsal bir nedene ilişkin fikrin eşlik ettiği bir zevk olarak, nefreti de benzer biçimde eşlik eden acı biçiminde betimler. Bu betimlemeleri temel tanımlar olarak değil, kaydedilebilmeleri için bir ada gereksinimleri olan ilginç sonuçların kısa özetleri olarak tanıtır. Tanımlarını sistemli bir biçimde ortaya koyması ancak Parça 3'ün sonunda gerçekleşir; bu noktaya gelene kadar bu tanımların bilimsel adlandırmanın keyfiyetine bağlı olmayıp betimlenen şeylerin "gerçek öz"ünün net ifadeleri olduklarını iyice anlatmış olduğunu varsaymaktadır. Bu noktaya gelene kadar Spinoza ayrıca şu önermeleri de oluşturmuştur: "Eğer sevdiğimiz şeyi zevk yoluyla etkilemek için bir şey hayal edersek, sevgi tarafından o şeye doğru etkileniriz" (*E* 3, 22); bizimkilere benzediklerini hayal ettiğimiz şeylerin duygularını "taklit" ederiz (*E* 3, 27); sevgimiz ve nefretimiz diğerlerinin onları paylaştıklarının hayal edilmesiyle güçlendirilir (*E* 3, 32); sevgide bizim rakibimiz olanlardan nefret ederiz ve açık saçık düşünceleri olan cinsel kıskançlıktan etkileniriz (E 3, 35, özellikle Açıklama) ve benzerleri. Spinoza'ya göre insanın özü konusunda tümü de gerekli gerçekler olan bu gerçekler gözlemlere değil insan bedeninin "düşkünlükleri"yle ilgili iki anlaşılması güç ve soyut belitten yapılan rasyonel çıkarımlara dayanmaktadır.

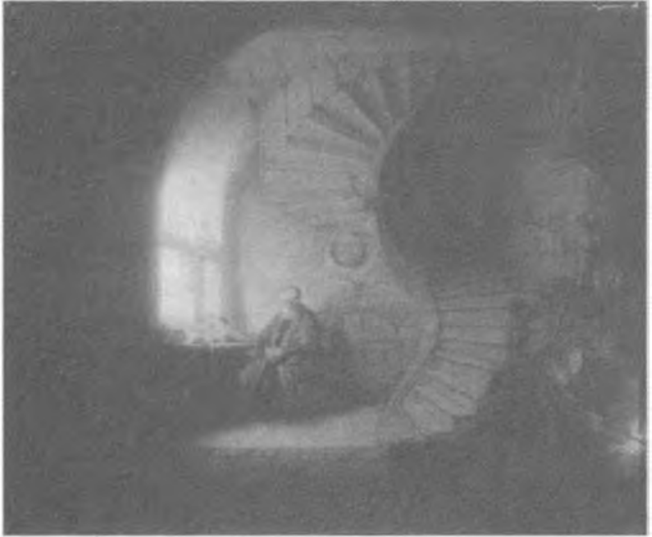
Spinoza duyguyu (*affectus*) genel terimlerle tanımlar:

> Ruhun edilgenliği (*pathema animi*) olarak adlandırılan duygu, zihnin kendi bedenine ya da o bedenin bir parçasına daha önce olduğundan daha az ya da daha fazla varoluş erki (*vis existendi*) verdiği ve, atfedildiğinde de, zihnin artık bir şey yerine diğerini düşünmeye kararlı olduğu karışık bir düşüncedir.
>
> (*E* 3, Ek)

Bu tanımda, duygu hakkında iki temel gerçeği yansıtmaktadır: birincisi, tam olarak anlamadığımız güçler tarafından yönlendirilen, somutlaşmış yaratıklar olarak varoluşumuzla bağlantısını; ikincisi, bir "zihinsel doğrulama" ya da yargı olarak taşıdığı niteliği. Diğer bir deyişle, bir duygu bir anlayış *biçimidir* ve bu anlayışın içinde, ne kadar karışık olursa olsun, zihnin daha az ya da daha çok bir "etkinliği" ifade edilebilir. Spinoza –bu bölümdeki bütün tanımları gibi, tartışma açısından bir dayanak noktası olarak değil, bir sonuç olarak sunulan– tanımını açıklarken şunu dile getirir:

> Zihnin özünün bundan (2, 11 ve 23) oluşması, kendi bedeninin gerçek varoluşunu ve bizim kusursuzluktan anladığımız kadarıyla nesnenin özünü onaylaması açısından, zihin, önce olduğundan daha fazla ya da daha az gerçeklik içeren ve bedenini ya da o bedenin bir parçasını onaylayan bir şeyi kabul ettiğinde, daha fazla ya da daha az bir kusursuzluğa geçer.
>
> (*E* 3, Ek)

Böylece, her bir tutkunun temelinde yatan "zihinsel eylem" daha çok ya da daha az düzeyde bir kusursuzluk, daha çok ya da daha az gerçeklik, daha çok ya da daha az erk ifade edebilir. Metafiziğin ima ettiği gibi, kusursuzluk, gerçeklik ve erk aynı şeylerdir ve zihinsel görünümleri açısından fikirlerin "yeterliliği"ne denk düşerler. Bu nedenle, duygular içlerinde barındırdıkları fikrin "yeterliliği" açısından bir ölçüte göre sıralanırlar; zihnin kavrayamadığı süreçlerin çaresiz kurbanı olduğu aşırı tutkudan, zihnin –nesnelerin gerçekliğini serinkanlılıkla düşünmesi sonucunda– kendi



Spinoza'nın tutkunun akla dönüştürüldüğü özgür yaşam fikri, çağdaşı Rembrandt tarafından paylaşılır.

kusursuzluğunu ve kendi erkini savunabildiği aşırı zihinsel etkinliğe kadar.

Tutkuların "düzeltim"i tutkudan eyleme geçişe dayanır; bu geçişte entelekt hayal gücünün düzensiz malzemesine üstünlük sağlar. Böylece, "bir tutku olan bir duygu, onun hakkında net ve belirgin bir fikir oluşturduğumuz an tutku olmaktan çıkar" (E 5, 3); bu açıdan, Spinoza'ya göre, "bir duygu bizim tarafımızdan ne kadar fazla tanınırsa o kadar bizim erkimiz dahilindedir ve zihin de ona karşı o kadar az edilgenleşir" (E 5, 3, Sonuç).

Yakın tarihlerde birkaç felsefeci –özellikle Stuart Hampshire– Spinoza felsefesinin bu yönünü onaylamış ve bu felsefenin Freud'un çözümünün erken bir sürümünü içerdiğine inanmıştır: Freud'un "*kimlik* olan yerde *id* olacak" biçimindeki ifadesi için metafiziksel bir temel (Spinoza'nın terimiyle: benim bilincim dışındaki süreçler tarafından üretilen karışık fikirlerin kölesi olduğum noktada, yalnızca kendi yeterli fikirlerime sahip olarak özgür olacağım). Bu tür felsefeciler, duygu yaşamımızın, olayların doğal gidişi içinde bizlerden gizlendiğini ve bizim bedensel tarihimize bağımlılığı tarafından gizlendiğini fark ettiği için Spinoza'yı övmektedir. Ayrıca, Spinoza'yı bu bilinçdışı güçlerle karşılaştığımızda silahsız olmadığımızı anladığı için de överler: bizler, kendi kendimizi anlama çabası yoluyla, şu anda gizlenmiş olanı yüzeye çıkarabiliriz ve bunu gerçekleştirerek de kendi duygusal konumumuz üzerinde etken, karar verici ve başat duruma gelebiliriz. Her şeye karşın bizim olan bir kaderin kurbanları olmayı bırakıp efendisi oluruz.

Spinoza'nın insan etmeni temelli kuramının bizlerin büyük ölçüde "bilinçaltı" güçleri tarafından yönlendirildi-



Tutkular neden düzeltilmeye gereksinim duyarlar: Spinoza'nın kölelik görüşü (A. J. van Ostade, *Boors Fighting Over a Game of Cards in a Barn*, 1647).

ğimiz görüşüne kaydığı doğrudur. İleri sürdüğüm gibi, Spinoza'ya göre, benim eylemlerimin nedenselliğinin idaresini ele alacak hiçbir "ben", hiçbir "birinci şahıs" bulunmaz. Dahası, bana kendi tutkularım tarafından öylesine karışık bir biçimde sunulan biliş de *bedenin* bir bilişidir: bu nedenle, Spinoza'ya göre, ancak ve ancak bedenin sergilediği doğal süreçlerin daha iyi bir bilişi – bir "yeterli fikir" tarafından düzeltilebilir. Yine de, bu görüşlerde Spinoza'nın duygu kuramının gücünü değil zayıflığını görmek olanaklıdır – özellikle de duygusal yaşamın iki en önemli özelliğini açıklamayı başaramamasını: duygunun öznesi olarak benin konumu

ve nesnesi olarak da dünyanın (diğer) konumu. Duygular dışa doğru yönlendirilir: duygular bir nesneye odaklanır ya da "amaçlar" ve enerjimizi bu nesneye yönlendirir. Spinoza'nın kuramı bu gerçeği ("amaçlılık" gerçeğini) kabul eder ama büyük ölçüde yanlış betimler. Spinoza'ya göre, bir duygunun –biz o duyguyu yaşarkenki– "dolaysızlığı" bir yanılsamadan, bizi çevreleyen dünyada değil, öznenin bedeninde var olan süreçlerin karışık bir betimlemesinden başka bir şey değildir. (Spinoza'nın Bölüm 4'te ele alınan algılama açıklamasıyla bunu karşılaştırın.) Bu nedenle, size karşı duyduğum sevgimi o sevginin nesnesi olan *sizi* ya da öznesi olan *kendimi* anlayarak değil, zihnimi köle eden süreçler konusunda beni yalnızca belli belirsiz düzeyde bilgilendiren yollarla bilinçte ortaya çıkıveren sevginin anlaşılmaz bir biçimde, bir kanser gibi geliştiği yer olan bu tuhaf fazlalığı, bedenimi anlayarak anlayabilirim.

Bu resim karşısında, bir duygunun bedeni değil, diğer kişiyi ve bu kişiyle ilişki içindeki kendisini anlama çabası olduğu mantıklı bir biçimde doğrulanabilir. Tutkuların gerçek düzeltimi ötekinin fiziksel bir nesne olarak değil, benim gibi bir ben olarak anlaşılmasına dayanır. Spinoza'ya göre, öteki, benim ona ilişkin fikrime yol açan nedenler zincirinde yalnızca bir bağlantıdır ve asla duygumun gerçek konusu (*ideatum*) değildir. Böyle bir görüşte insanın duygularına ilişkin birtakım derin gerçekler görmek, insan olmanın nasıl bir şey olduğunu unutmuş olmaktır. Spinoza affedilebilir; zira, fikirler kuramı –kabul edilirse– insan olarak amaçlılığımızın temel çizgilerini yeniden yapılandırılmış bir biçimde yeniden oluşturmaktadır. Ama onun "yeterli fikir" kuramını tam olarak kabul edemeyen ve Spinoza'nın psikanalizci-

nin sevimsiz ahlaklılığını haklı çıkardığını düşünen Freud yanlısı müritlerinin ona övgü yağdırmakla suçlanmaları, onun bu görüşü ilk kez dile getirmiş olması karşısında daha kolay affedilebilir niteliktedir.

Özgürlük ve erk

Eğer insanın mutluluğu ve özgürlüğünün erkinin sürekli artışına bağlı olduğu ve yalnızca nefret, kıskançlık, küçümseme ve hiddetin değil, acıma ve alçakgönüllülüğün de üstün bir varlığın yaşamında yeri bulunmayan zayıflıklar oldukları biçimindeki tartışmayı (E 5, 50, 53) daha sabırlı bir biçimde incelemiş olsaydı, Nietzsche de "hastalıklı münzevi" diyerek bir kenara attığı felsefeciyi övenler arasında yer alabilirdi. (Nietzsche bu görüşü fark eder ama hemen başından savar: bkz. *The Genealogy of Morals*, 2, xv.) Spinoza'nın pozitif ahlaklılığı, Hıristiyan uygarlığının yerleşik fikirlerine meydan okuması kadar "geometrik" katılığı açısından da çarpıcıdır ve bu ahlaklılığın temelini oluşturan "ben'siz" metafizik tarafından ikna edilemeyenler bile, temel sonuçlarına bilgi sağlayan insan gerçekliğine gösterdiği akıllıca özenden kazanç sağlamaktadır. Pozitif ahlaklılığın iki yönü vardır: birincisi, az önce özetlediğim tutkuların disiplinli düzeltiminden oluşan dünyevi yön; diğeri de ton açısından daha dini ya da en azından düşünceli yön. Birincisi Aristoteles'e kadar uzanır ve Spinoza'nın "kendi kendisinden memnun olma (*acquiescentia in se ipso*) umut edebileceğimiz en üst düzeydeki hedeftir" (*E* 4, 52) ve "onur (*gloria*) akla itici gelmez, fakat akıldan kaynaklanabilir" (*E*

4, 58) biçimindeki kanıtları Aristoteles'in erdem felsefesinin başlıca görüşlerini yansıtır. Spinoza'nın felsefesinin ikinci yönü nitelik açısından Platon'a daha yakındır ve Hıristiyanlıktan vazgeçme yolunda Ortaçağ'ın sayısız şairiyle din adamını cesaretlendiren yeni-Platoncu ahlaklılığın büyük eserini anımsatır: Boethius'un yazdığı *Felsefenin Tesellisi.* Spinoza insan özgürlüğü sorunuyla, ahlak kuramının bu yönünde doğrudan hesaplaşır.

Parça 1'de yer alan Tanı 7'ye göre, "sırf kendi doğasının gereksinimi yüzünden var olan ve eylemlerini yalnızca kendisi belirleyenin özgür olduğu söylenir". Bu tanıma göre, yalnızca Tanrı özgürdür; ilahi doğadan (yani "dışsal neden"den) kaynaklanan insan eylemi de bu nedenle "zorunludur" (aynı tanım). Tanrı'nın özgürlüğü erki ile özdeştir: dışsal bir nedene gönderme olmaksızın kendi değişikliklerini üretme erki. Kesin olmayan "derece" (*quatenus*) sözcüğünü kullanmak yoluyla özgürlük fikrini sonlu biçimlere genişletmek olanaklıdır. Bizler, kendi eylemlerimizin "yeterli" nedenleri olduğumuz derecede bu eylemlerin dışsal bir nedenin yardımı olmaksızın üreticileri oluruz ve, bu nedenle de, o derecede özgür oluruz. Bu kendi kendisine bağımlılık durumuna zihnimiz yeterli fikirlerle meşgul olduğu ölçüde yaklaşırız. Bizleri dünyaya ilişkin yeterli bir algılamaya yönlendiren "tutkuların düzeltimi" bizi aynı zamanda özgürlüğe kavuşmaya da yönlendirir: özgürlük ile gerçek anlamda kastetmiş olabileceğimiz kendi durumumuz üzerinde erk sahibi olmaya.

Spinoza bu nedenle özgürlüğe ilişkin ikincil bir tanım getirir (*E* 4, 24): "insan yalnızca insan doğasının yasaları gereğince var olma ve davranmaerkine sahip olduğu derece-

de özgür olarak adlandırılabilir" ve bu da (*T* xvi, *P* ii, 11) "anlayışı aramak ve bulmak" anlamına gelir. Bu tür bir özgürlük insanın eyleminin gereklilikten kurtulduğu anlamını taşımaz. Özellikle de, insan eylemlerinin olumsal için özgür oldukları biçimindeki kaba özgürlük anlayışını bir kenara bırakmalıyız. Spinoza'yagöre, "olumsal" ve "olasılık" fikirleri dünyanın gerçek niteliklerini değil, yalnızca bizim "entelektimizin hataları"nı gösterir (M 1, iii, alt madde 9; E 1, 33, Açıklama 1); bu nedenle de bunları birbilgi eksikliği biçiminde tanımlayabiliriz:

> Bireysel şeyleri, yalnız özlerini dikkate aldığımızda, varoluşlarını mutlak kılan ya da onları dışlayan hiçbir şey bulamayışımız derecesinde olumsal sayarım. Aynı bireysel şeyleri, sayesinde üretilmeleri gereken nedenler açısından dikkate aldığımızda, bunları üretmeye karalı olup olmadıklarını bilmeyişimiz derecesinde olası sayarım.
>
> (*E* 4, Tanım 3 ve 4)

Bilişin ilk düzeyine ait olan, insan özgürlüğüne ilişkin yaygın görüş bizim cahilliğimizi göklere çıkarır:

> Lütfen bir de bir taş düşünün; bir yandan hareket halinde olmayı sürdürürken bir yandan da hareket etmeyi sürdürmeye –yapabildiğince– çabalamakta olduğunu düşünebilsin ve bilebilsin. Yalnızca kendi çabasının bilincinde olan, tamamen kayıtsız kalmayan bu taş kendisinin tamamen özgür olduğunu düşünecek ve hareket etmeye sırf kendi iradesinden ötürü devam ettiğini düşünecektir. Bu, insanların sahip olmakla övündükleri ve yalnızca insanların kendi arzularının

bilincinde olmalarına ama bu arzunun belirlendiği nedenlerden habersiz olmalarına dayanan insan özgürlüğüdür. (M LVIII)

Eylemlerinin nedenselliği konusunda öğrendiklerimiz arttıkça, olasılık ve olumsallık fikirlerine daha az yer kalır. Ancak, nedensellik bilgisi özgürlük inancını ortadan kaldırmayıp onu haklı çıkarır. Bizim köleliğimizi yaratan şey, hayal gücümüzden kaynaklanan *yanılsama türü* özgürlük fikridir; çünkü, nesnelerin olumsallığına zihnimizin edilgen olması derecesinde inanırız. Nesneleri ne kadar gerekli görürsek (yeterli fikirler aracılığıyla), onlar üzerindeki erkimizi o kadar artırırız ve böylece o ölçüde özgürüzdür (*E* 5, 6). Özgürlük gereklilikten kaynaklanan özgürlük değil, gereklilik bilincidir. Matematiksel bir kanıtta, zihnimiz tamamen mantıksal gereklilik tarafından belirlenir ve aynı zamanda tamamen "yönetimde"dir: ve bu, Spinoza'ya göre, bizim özgürlük örneğimizdir. Eğer özgürlük mantığın gerekliliklerinden ötürü özgürlük olsaydı, hiçbir değeri kalmazdı (M XXI).

Özgür insan, kendisini zorunlu kılan gerekliliklerin bilincinde olan kişidir. Spinoza bu tür bir kişinin zihinsel koşulunu betimlemeye sayfalar ayırır. Bu kişi nefret, kıskançlık, küçümseme ve diğer olumsuz duygulardan uzak durur; korku, umut ve batıl inançtan etkilenmez; erdemin erk, erkin özgürlük ve özgürlüğün de mutluluk olduğunu bildiği için güvencededir. "Özgür bir insan ölüm düşüncesinden daha değersiz hiçbir şey düşünmez ve bilgeliği de ölüm üzerine değil, yaşam üzerine düşüncesini yoğunlaştırmaktır" (*E* 4, 17). Huzuru, aynı fikirde olan ruhlarla birlikte, topluluk içinde, "nedeni olarak zihnin özgürlüğünü ka-

bul eden sevgi" (*E* 4, Ek) tarafından sınırlanarak, nesnelerin bütününü serinkanlılıkla düşünmeye dayanır.

Ayrıca, "kendisini ve duygularını anlayan kişi Tanrı'yı sever ve Tanrı'yı ne kadar severse kendisini ve duygularını da o kadar anlar" (*E* 5, 15). Bilgiyi aramaktan kaynaklanan bu sevgi entelektüel bir sevgidir (*amor intellectualis Dei*). Zihin Tanrı'yı sevme açısından tamamen etkendir ve düşüncesinin nesnesiyle sürekli –ama ihtirastan uzak bir biçimde– mutlu olur. Tanrı ne tutku, ne zevk, ne de acı yaşar (*E* 5, 17) ve bu nedenle de duygulardan arınmıştır. Ne iyiyi sever ne de kötüden nefret eder (M XXIII): aslında, hiç kimseyi sevmez, hiç kimseden nefret etmez (*E* 5, 17, Sonuç). Bundan dolayı, "Tanrı'yı seven kişi karşılık olarak Tanrı'nın kendisini sevmesini sağlamak için çabalayamaz" (*E* 5, 19). Tanrı'ya yönelik sevgi tamamen çıkardan arındırılmıştır ve "çekememek ya da kıskançlık duygusu tarafından kirletilemez; biz insanları bu sevgi bağıyla Tanrı'ya bağlanmış olarak düşündükçe, bu sevgi daha da beğenilir" (*E* 5, 20). Aslında, insanın Tanrı'ya yönelik entelektüel sevgisi "Tanrı'nın kendisini sevdiği Tanrı sevgisidir" (*E* 5, 36). Tanrı'yı severek ilahi entelekte ve orada hüküm süren kişisellikten uzak, evrensel sevgiye daha eksiksiz katılımda bulunuruz: çünkü, her ne kadar Tanrı bizim sevgimize karşılık vermezse de, insanlar içinde ve yoluyla Tanrı kendisini sevdiği derecede insanları sever. Bu sonsuz sevgi bizim "kurtuluş, huzur ya da özgürlüğümüzü" oluşturur.

Spinoza mutluluğumuza ilişkin tartışmasına tek ve oldukça Platoncu bir inanın ölümlülüğü kanıtını ekler – daha doğrusu, "insan zihni insan bedeniyle birlikte tamamen yok edilemez, fakat ondan sonsuz olan bir şeyler geride kalır"

(*E* 5, 23) biçimindeki daha az ikna edici önermenin oluşturduğu kanıtı. Bu önermenin pek de net olmayan kanıtı, Spinoza'nın, yeterli fikirler yoluyla zihnin dünyayı *sub specie aeternitatis* –yani, zamana bir gönderme olmaksızın– görmeye başladığı biçimindeki görüşüne dayanır. Zihnin özü yeterli fikirlerin kapasitesine dayanmaktadır. Ancak, bu özün zaman içindeki varlığı yeterli fikirler tarafından açıklanamaz, çünkü zamansal gönderme içermezler. Bu fikirlere "süre" ancak ölümlü bedene bağlantıları yoluyla –o da asıllarında var olmadan– verilir:

> Bu nedenle, zihnimizin sürdüğü söylenebilir ve varoluşu da belirli bir zaman tarafından tanımlanabilir – ancak ve ancak bedenin gerçek varoluşunu içerdiği derecede ve nesnelerin varoluşlarını zamana göre belirleme ve onları süre görünümü altında düşünme gücüne sahip olduğu ölçüde.
> (*E* 5, 23, Açıklama)

Bazı zorluklar

Pek az yorumcu bu kanıtı (kanıtın ilk örnekleri *S*, II, 23'te yer alır) ikna edici ya da tamamen anlaşılabilir bulmaktadır; birincisi, kuram Spinoza'nın resmi somutlaştırma kuramını reddediyor gibidir. Yine de, bizi dizge içindeki temel sorunlardan birine geri döndürme açısından yarar sağlamaktadır: zaman sorununa. Samuel Alexander, Spinoza için, birçok metafizikçi gibi, "zamanı ciddiye almayı başaramadı" yorumunu getirir: Platon, Leibniz ve diğer birçok rasyonellik yanlısı gibi, Spinoza da zamanı –bir tür

nihai anlamda– gerçekdışı olarak nitelendirdi. Spinoza, "*süre* yalnızca biçimlerin varoluşlarına uygulanabilir; *sonsuzluk* özdeklerin varoluşlarına uygulanır" (M XII) der. Spinoza, bazı açılardan Kant'ın görüşleriyle çarpıcı benzerlikler taşıyan bir tarzda, "ölçü, zaman ve sayı yalnızca düşünme ya da, daha doğrusu, hayal kurma biçimleridir" (M aynı bölüm) savında bulunur. Dünyayı duyular yoluyla anlarken, dünyanın zamana göre düzenlendiğini ve uzam içinde çeşitlendiğini görürüz. Bu nedenle de dünyaya derinlerde yatan gerçeklikte hiçbir uygulaması olmayan zamansal ve aritmetik kavramlar atfederiz. Aklın evreni zamansızdır ve tek gerçek olan da sonsuza kadar gerçektir.

O halde, rasyonel bir varlık, özdeşleştiği yaşama sahip olabilmek için zaman *içinde* nasıl var olabilir? Spinoza, "zamandan arınmışın zamanla kesiştiği nokta / Aziz için bir uğraş" diyen Eliot ile aynı fikirde olabilirdi; ama bu noktaya erişmek zaten onun ötesine, süreden ve onun kısıtlamalarından tamamen arınmış bir dünyaya geçmek demektir. Bu dünyada hareket, tutku, çeşitlilik yoktur; yalnızca sonsuz, değişmez sükunet vardır. Bundan dolayı:

> Akıllı insan, bu biçimde değerlendirildiği derecede, ender olarak ruhen heyecanlanır: fakat, belirli bir sonsuz gereklilik uyarınca, kendisi hakkında, Tanrı hakkında ve nesneler hakkında bilinçli olduğu için var olmayı hep sürdürür ve ruhun sonsuza dek gerçek huzuruna (*acquiescentia*) sahip olur.
>
> (E 5, 47, Açıklama)

Spinoza'nın *Etika*'sını bu yorumla bırakmak uygun olurdu – Spinoza'nın kendisi de eseri bu yorumda sonlandırır.

Ama okuyucu bir kez daha –çözecek olsak– bu asil yapıyı yıkabilecek olan gevşek bağı fark etmiş olabilir. Spinoza'nın düşüncesinin merkezinde küçücük bir sözcük olan "*quatenus*" yatar; bu sözcük sanki felsefecinin kanıtladığı her şeyi, kanıta destek sağlamaya aşırı hevesli olmasından ötürü, geri almaktadır. Spinoza bu sözcük yoluyla mutlak ve geçit vermez farklılıkları (Tanrı ile insan arasındaki, sonsuzluk ile zaman arasındaki, özgürlük ve baskı arasındaki, eylem ve tutku arasındaki, bağımsızlık ve bağımlılık arasındaki farklılıkları) sürekli olarak kademeli farklılıklar biçiminde betimler ve böylece hiçbir geçişin olanaklı olmadığı bir noktada geçişi akla getirir.

Spinoza'nın bütün kullanımları arasında belki de en rahatsız edici olanı, insana fikirleri yeterli olduğu "derecede" göndermede bulunandır. Bununla, bazen, bizlerin aynı şeye ilişkin aşağı yukarı yeterli algılamalara sahip olabileceğimizi ve bu nedenle de yeterliliğin de bir derecelendirme konusu olduğunu kastediyor gibidir. Bu tür bir düşünce bir kanıtın aşağı yukarı geçerli olabileceği görüşüyle titizlikle karşılaştırılır. Bizi Spinoza'nın bilgeliğine ve huzuruna götüren yol kaygan *quatenus* üzerinde bu türden birçok tehlikeyi içerir. Spinoza'nın siyasal felsefesini izlemenin zevklerinden biri, daha üst bölgelere giden yoldan ayrılıp daha emin ve rahat bir biçimde yokuş aşağı ilerleyebilmemizdir.

VI. Bölüm

DEVLET

Etika bilişin üst düzeylerine yükselmiş, tutkularına egemen olmuş ve kendisi ile dünyaya ilişkin anlayışa ulaşmış özgür insanı betimler. Ancak, halk özgür insanlar olarak yaşamaz. Halk hayal gücü tarafından yönlendirilir ve bilgi yoluyla gelen huzurdan habersizdir. Aynı zamanda, insanlar toplum içinde yaşarlar ve her birinin erki birliktelikleri tarafından artırılır.

Özgür insan bile –aslında, özellikle özgür insan– sevgi ve onur tarafından, düşünceleri ve duyguları kendi duygu ve düşünceleriyle yararlı bir biçimde birleştirilebilecek insanlarla birlikteliği aramaya yönlendirilir. Bu nedenle de insanların uyum içinde ve kendi ortak çıkarları için yaşayacakları kurallar ve prensipler oluşturmak gereklidir. Bu sorun bilimsel bir yanıt gerektirir: bu nedenle de siyaset felsefi bir konu halini alır.

Önce Hollanda içinde ve daha sonra da Spinoza'nın yaşamı süresinde İngiltere'de gerçekleşen iç savaş deneyiminden Rönesans sonrası siyasal düşüncesinin iki belirleyici eseri doğdu: Grotius'tan *Savaş ve Barış Yasası Üzerine* ve Hobbes'tan *Leviathan*, Spinoza'nın siyasal yazılarının bu iki başyapıtla ve ayrıca –*Tractatus Politicus* adlı eserinin biçemi ve yapısı için çok şey borçlu olduğu– Machiavelli'nin *Prens* ve *Söylevler* başlıklı eserleriyle benzerlikler taşıdığını söylemesi büyük övgü sayılır.

17. yüzyıl Avrupası'nda, çevresindeki düzenle her türlü uzlaşmayı reddeden muhalif bir İspanyol Yahudisi'nin huzur



Spinoza'nın siyaseti, burada Den Haag'daki eski parlamento binasıyla simgelenen anayasal bir yönetimle yaşadığı kalıcı deneyimden kaynaklandı.

içinde yaşayabileceği pek fazla yer yoktu. Hollanda'daki huzur için bir bedel ödenmesi gerekmişti ve Utrecht Birliği'nden beridir patlak veren birçok anlaşmazlık ve gerilim çözülmeden kalmıştı. 17. yüzyıl Hollandası 20. yüzyılın totaliter devletlerine hiç benzemiyordu; yine de, Calvinci Kilise tarafından sürekli olarak baskı yapılmaktaydı ve Katolikler ile Yakınmacıların devam eden idamları düşünüldüğünde, din ve düşünce özgürlüğü günün temel konusu halini almıştı.

Hobbes'un eserleri Hollanda'da geniş bir okuyucu kitlesine sahipti ve temel prensibini insan doğasının incelenmesinden –tartışmalı ilahi kanıtlara göndermede bulunmaksızın– türeten ve hem kapsamlı hem de laik nitelikler taşıyan yönetim kuramına da büyük ölçüde hayranlık duyulmaktaydı. Aynı zamanda, Hobbes kurumlara ilişkin ayrıntılı bir kuram sağlamadığı için bu tür bir kurama duyulan gereksinim John Calvin'in *Institutes* adlı eserinin okurlarının dikkatinden kaçmamıştı. Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eseri hem Hobbes hem de Calvin'e bir yanıttı. Eserin ilk amacı hoşgörü, ılımlılık ve kendi kendisini sınırlayan yönetim prensiplerini savunmaktı. Hobbes gibi Spinoza da siyasetini bir insan doğası kuramından türetti. Fakat, Spinoza'nın açıklaması Hobbes'unkinden büyük ölçüde farklıdır ve devletin tek bir kavramı için ikili bir savunma –dinsel ve felsefi– içerir. Her iki açıklama hayal gücü ile zihin arasındaki ayrına denk düşmektedir. İnsanlar her iki güç tarafından da yönlendirildiklerine göre, her ikisine de hitap eden görüşler sunmak gerekir. Aksi halde, vatandaşların tümünün kendilerini yöneten yasaları neden kabul etmeleri gerektiğini kabul etmeleri olanaksız

olacaktır. Bundan dolayı, *Tractatus Theologico-Politicus* boyunca, vurgu, İncil doğrultusundaki yorum, Yahudi hukuku ve Hıristiyan tanrıbilimi üzerindedir: benim burada savunamayacağım ama Spinoza'nın kendisinin birinci öncelik olarak gördüğü bir vurgu; çünkü Spinoza (sonradan hatalı olduğu ortaya çıkacak bir biçimde) bunun kendisini dinsiz suçlamasından kurtaracağını düşünüyordu.

Din

Gerçek din ile gerçek felsefe benzerdir ve Tanrı'ya yönelik entelektüel sevgiye dayanırlar. Ancak, bütün gerçek insan dinleri daha ihtiraslı ve zamansal bir sevgiye dayanır. Bu dinler Tanrıyı *sub specie durationis* görür ve onu yetersiz ve hayal gücüne dayalı fikirler yoluyla sunarlar. Tanrı genellikle insan yüreğinin sonlu tutkularına ve hatta insanlığın bedensel biçimine ve ifadesine sahip olarak betimlenir. Ancak, "fili ve eşeği kusursuz yapan niteliklerin insana atfedildiğinde olduğu gibi, insanı kusursuz yapan niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi yanlış olur" (C XXIII). İnsanbiçimli bir Tanrı'ya tapınmaya alışan insanlar, dinsel uygulama yoluyla, kendilerini yönlendiren yetersiz bilişe daha da gömülürler. Bu kişiler için umulabilecek en iyi şey, ruhsal doyumlarını aldıkları katı örneklerin, ne kadar karışık ve eğretilemeli bir biçimde olursa olsun, aklın ilahi gerçeklerini ve ilahi bir mutluluğun varlığını ortaya sermesidir. Bu nedenle de, kutsal kitaplarda yasaların açıkça dile getirildiği bölümler büyük önem taşımaktadır, çünkü bunlar otoritelerini Tanrı'ya ilişkin yeterli bir fikre borçludur. Öyküler ve çizimler

konusunda, Spinoza, Hıristiyanların "Doğulu sözleri" birebir anlamlarıyla anlama alışkanlıkları konusunda insanları uyarır: kutsal kitaplar gereksinimden ötürü "insan dilinde" yazılmıştır ve Yahudi okurlar bu tür bir dilin imalarını anlama konusunda yeterince eğitimlidir:

> Tanrı'nın günahkârlara kızgın olduğunu, Tanrı'nın insanların eylemlerini bilen bir Yargıç olduğunu, insanlara ceza verdiğini ve onları yargıladığını söylerken, kutsal kitap, insan gibi ve bir bakıma kütlelerin yerleşik düşüncelerine uyarlanmış bir biçimde konuşur; çünkü kutsal kitabın amacı felsefe öğretmek ya da insanları bilge kılmak değil, insanları itaatkâr yapmaktır.
>
> (M LXXVIII)

Hayal gücüyle yaşayan insanlar açısından, itaat alışkanlığı huzur ve doygunluğa götüren en belirgin rehberdir. Bu nedenle, din, devlet yaşamının gerekli bir bileşenidir ve dinin öğretileri ve gelenekleri sivil yetkililer tarafından korunmayı hak eder.

Spinoza'nın felsefenin yüce kavramları ile yığınların batıl inançları arasındaki ayrımı onun siyasetini anlamak için çok önemlidir. Spinoza insanın rasyonellikten uzak ve hatta saçma inançlara bağımlılığını kabul eder; bu bağımlılık hem toplumsal varoluşun temeli, hem de siyasal düzenin önündeki sürekli engeldir. Spinoza –yapması gerektiği gibi– insanbiçimli dinin bütün temel doktrinlerini reddeder. Mucizeler olanaksızdır ve bu mucizelere inanmak da cahilliğin eğlendirici bir biçiminden başka bir şey değildir (*S* II, 24; *T* vi). Tanrı'nın İsa'da vücut bulması da olanaksızdır – her ne

kadar bu fikir Tanrı'ya ilişkin gerçek bir fikre uyumlu biçimde imalarla yorumlanabilir olsa da (M LXXVIII). Gazap, cezalandırma, ödüllendirme ve şefkat kavramlarının Tanrı'yla hiçbir ilişkisi yoktur ve Tanrı'nın dualarla etkilenebileceğine ya da duaları gerçekleştirmeye yöneltileceğine inanmak bir hatadır.

Aynı zamanda, Tanrı'ya tapınmak doğru ve gereklidir ve "her bir kilisede adalet ve hayırseverlik göstererek Tanrı'ya tapınan çok onurlu insanlar vardır". Kiliseler arasındaki ayrım hayal gücünün biçimlerini yansıtır ve bunlar arasında hangisinin seçileceği konusunda felsefi bir neden olamaz – ama siyasal bir neden vardır. O halde, seçim nasıl yapılmalıdır? Cahil insanlar arasındaki huzur hali olan popüler din, aynı zamanda bu insanlar arasındaki savaşın da nedenidir. Bu nedenle, devletin bir görevi birbirleriyle çekişen dinsel hizipler arasında arabuluculuk yapmak ve bütün makûl insanlarca kabul edilebilecek temel, asgari dinsel uygulamaya itaat edilmesini sağlamaktır. Spinoza, yasal açıdan yerleşik bir din olan Hıristiyanlığı kabul edişini göstermek amacıyla, hoşgörü prensibini Hıristiyan dilinde ifade eder. Fakat:

> Türklere ve Hıristiyan olmayan diğer uluslara gelince: eğer Tanrı'ya komşularına adil ve hayırsever davranarak tapınıyorlarsa, inanıyorum ki, onlar da İsa'nın ruhuna sahiptir ve bir kurtuluş halindedirler – Muhammed ve kâhinler konusunda cahilcesine neye inanıyor olurlarsa olsunlar.
>
> (M XLIII)

Birçok metin, Spinoza'nın –17. yüzyıl Hollandası'nda hüküm süren koşullardan farklı koşullarda– hoşgörünün

gereksinimlerine uyması koşuluyla oldukça farklı bir kurumsal dini destekleyeceğini göstermektedir. Geçerli olacak din biçimine egemen devlet tarafından, siyasal nedenlere dayanılarak karar verilmelidir:

> Din, yasa kabilinden gücünü egemen gücün emirlerinden alır. Gelip geçici yöneticiler yoluyla hüküm sürmenin dışında, Tanrı'nın insanlar arasında özel bir krallığı yoktur. Dahası, dinin töreleri ile dindarlığın dışavurumsal uygulamaları kamu huzuru ve gönenciyle uyumlu olmalı ve bu nedenle de egemen güç tarafından belirlenmelidir.
>
> (*T* xix)

Dinin gelip geçici erke göreli bağlılığı yalnızca dışsal görenekler açısından geçerlidir ve kurtuluşa giden içsel yolu üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Çünkü özgür insanın içsel dini yasalara tabi olamaz:

> [Din] dışsal eylemler yerine yalınlık ve gerçek karakterden oluştuğu sürece, yasanın ve kamu otoritesinin dışında kalır. Yalınlık ve gerçek karakter yasaların kısıtlamaları ya da devlet otoritesi tarafından üretilmez...
>
> (*T* vii)

Özgürlük

Düşünce kendi yasaları tarafından yönetildiği ve insan egemen gücün sonuçlarına değil, aklın ilahi gereksiniminin sonuçlarına zorunlu olduğu için, düşünceyi yasalarla denet-

lemekte bir saçmalık söz konusudur. Dahası, kamu yaşamında aklın ifade edilmesini engellemek insan huzurunun ve uyumunun en büyük kaynağını –anlaşmazlıkların rasyonel yoldan tartışılmasını ve gerçeğin toplu halde aranmasını– yok etmektir. Bundan dolayı, huzuru asıl bozanlar, özgür bir devlette, zorbalıkla yönetemedikleri yargıda bulunma özgürlüğünü engellemeye çalışanlardır (*T* xx). Bu nedenle, hiçbir devlet düşünce ve fikir özgürlüğüne izin vermeden aklın yolundan gidemez:

> Yönetimin hedefi, insanları rasyonel varlıklardan canavar ya da kuklalara dönüştürmek değil, zihinlerini ve bedenlerini güvenlik içinde geliştirmelerine ve akıllarını özgürce kullanmalarına olanak sağlamaktır; nefret, hiddet ya da yalancılık göstermeden, kıskançlık ve adaletsizliğin gözleriyle izlenmeden. Aslında, yönetimin gerçek amacı özgürlüktür.
> (*T* xx)

Bu tür bir düşünce ve ifade özgürlüğü eylem özgürlüğüyle, özellikle de ifade *yoluyla* eylem özgürlüğüyle karıştırılmamalıdır. Samimiyetle doğru olduğuna inanılanın sakince dile getirilmesi hiç kimse için tehlike oluşturmaz; ama kitlelerin güzel sözler yoluyla kışkırtılması –bu yaklaşım hayal gücünü ateşlerken aklı da devre dışı bırakmaktadır– yasal yönetim açısından gerçek bir tehlikedir. Dahası, düşünce özgürlüğü sivil itaatsizliği değil, olsa olsa görüş ayrılığını haklı çıkarır:

> Diyelim ki, bir kişi bir yasanın akla uygun olmadığı ve bu nedenle de iptal edilmesi gerektiğini gösterdi; eğer kendi düşüncesini (yasaları yapma ve iptal etme yetkisini elinde

tutan) egemen güçlerin hükmüne sunarsa ve bu arada da o yasanın aksine davranmazsa, devletin iyiliğini hak eder; ama eğer yargıçları adaletsizlikle suçlar ve insanları onlara karşı kışkırtırsa ya da onların onayını almadan yasayı iptal etmek için yönetime karşı kışkırtıcı tavırlarla çaba gösterirse, yalnızca bir kışkırtıcı (*perturbator*) ve bir asi olur.

(*T* xx)

Bunun nedeni, bir devlet oluştururken vatandaşların bir toplumsal sözleşme etrafında birleşmeleri ve özgür eylem haklarını egemen güce devretmeleridir. Ama bu insanlar serbest düşünce haklarını devretmezler, çünkü devredemezler. Bu nedenle de yetkililer ifade özgürlüğüne hukukun ve yönetimin yasal talepleriyle tutarlı olmayan eylemleri içerdiği derecede değil, özgür düşüncenin gerekli sonucu olduğu derecede izin vermelidir.

Vahiycilik ve siyaset

Spinoza'nın devlet anlayışı, aklın etki yapmasına izin verecek biçimde düzenlenmiş bir yasalar ve kurumlar dizgesidir. Rehberliğini aklın yaptığı felsefe erki ile rehberliğini vahyin yaptığı inancı dolaylı yoldan karşılaştırır. Vahiy tarafından yönlendirilen insanlar hareketlerini vahiylere sığınarak düzenlemeye çabalarlar; akıl, bu tür vahiylerin temelinde yer almayabilir; yine de, inananlar tarafından sorgulanmazlar. Bilge peygamberler tarafından yönlendirilen insanlar huzur içinde kendi gelişmeleri yolunda ilerleyebilirler. Ama başı boş da kalabilirler.

Davranışlarımızı vahiy yoluyla düzenleme çabası özel bir toplum türüne yol açar – bu topluma "vahiyci düzen" adı verilebilir. Kestirimsel düzen düşünce özgürlüğüyle savaş halindedir ve kutsal vahiyleri şiddetle korur; bu tür bir düzen içinde, insanlar yasaların koruması altında özgür işbirliği yoluyla bir araya gelemez ve peygamber tarafından ortak bir hedefe yönlendirilir; bu hedefe birlikteliklerinin ilk koşulu olarak sarılmaları gerekmektedir. Vahiyci düzen hukuk, sivil kurumlar ve erkinci eğitim ile düşünce olmadan da hayatta kalabilir. Çevresindeki dünyaya hiç çıkarmadığı bir hiddet maskesiyle bakar; boş yere susturmaya çalıştığı rasyonel düşüncenin varlığını tehdit ettiğini düşünür.

Vahiyci düzen, insanların hareketlerinin akıl tarafından düzenlenip yönlendirildiği ve bu nedenle de düşünce özgürlüğünün yönetimin vazgeçilmez koşulu olarak değer gördüğü siyasal düzenden farklıdır. Siyasal düzen insanları ortak bir amaç etrafında toplamaya çalışmak yerine insanların çeşitli amaçlarının aralarında doğabilecek uzlaşmazlıkları çözecek biçimde geliştirilmesine olanak tanır. Bu nedenle, ilk düzenleme prensibi hukuktur ve hukukun akla uygun biçimde gelişmesini sağlayacak kurumları teşvik eder. Bu kurumlar öncelikle laiktir; devlet düzeni de uzlaşmaya, hoşgörüye ve adalete dayanan laik bir düzendir. Siyasal düzen çevresindeki dünyaya barışçı bir ifadeyle bakar ve komşularla olan farklılıkları güç yoluyla değil, karşılıklı anlaşma yoluyla çözmeye çalışır.

Vahiyci düzen ile siyasal düzen arasındaki karşıtlık Spinoza'nın tartışmasının büyük bölümünü harekete geçirmektedir: bu karşıtlık onun sivil ve dini özgürlüğün yanı sıra sınırlı yönetim savunmasının temelinde yatar ve Spinoza'yı ken-

di kendisini düzenleyen siyasetin en iyi biçimi olarak bir tür demokrasiyi savunmaya yönlendirir. Bu tür modern bir siyasal düşünce dizgesinin Ortaçağ'a özgü bir metafizikten çıkması, Spinoza felsefesinin en az şaşırtıcı sonucu sayılmaz.

Doğal hukuk ve doğal hak

Grotius doğal hukuku egemenliğin temeli ve insanların uzlaşmazlıklarının en son hakemi olarak savunmaktaydı. Bu hukuk içimize akıl tarafından işlenmiştir ve Tanrı'nın kendisi de ona uyar. Eğer insanlar doğal hukuka uymuyorlarsa, bunun nedeni, aklın davranışlarını tam olarak yönetmiyor oluşudur. Bir yasal dizgenin amacı akılsız davranan insanların dürtülerinde aklın yerini tutacak etkili bir yapı sağlamaktır. Hobbes doğal hukukun bu biçimde savunulmasına karşı kayıtsız değildi. Ancak, Hobbes uygulayacak erk olmadıktan sonra hakların bir anlam ifade etmediklerini ve bu nedenle de siyasetin temel gerçeğinin haklar değil, erk olduğunu ekledi.

Spinoza her iki felsefeciyle de kısmen aynı fikirdeydi, çünkü haklar ile erkler arasında hiçbir fark görmediği gibi, evrenin zaten itaat ettiğinden başka "doğal hukuk" da görmüyordu:

> Bu noktada, doğal evrensel erk ya da hakları ele alırken, aklın doğurduğu arzular ile diğer nedenlerin doğurduğu arzular arasında herhangi bir ayrım göremeyiz; çünkü diğer nedenlerin doğurduğu arzular, tıpkı diğer arzular kadar, doğanın etkileridir ve sayesinde bir kişinin var olmayı sürdürmek için

çabaladığı '*conatus*'u sergiler. Çünkü insan, ister eğitimli ister cahil olsun, doğanın parçasıdır ve herhangi bir kişiyi eyleme sevk eden her şeyin doğanın bu erkine dayanması gerekir, yani şu ya da bu insanın doğası tarafından sınırlandırılmış olan erke. Çünkü insan, ister akıl tarafından ister arzu tarafından yönlendirilsin, doğanın yasaları ve kurallarına –yani doğal hakka (*jus naturae*)– uygun olanlar dışında hiçbir şey yapmaz.

(*P* ii, 5)

Bütün bunlardan yola çıkıldığında, bir devlet içinde üstün erke sahip olan kişi o erki kullanma hakkına sahiptir. Grotius ve Hobbes gibi, Spinoza da bu erkin egemen güce bir "toplumsal sözleşme" tarafından verildiğine, bu toplumsal sözleşme sayesinde insanların "doğa durumu"nun çekişme içinde olan düzensizliğinden sivil toplumun (*civitas*) barış ve işbirliğine geçtiğine inanıyordu (*T* xvi). Spinoza'ya göre, bu tür bir sözleşme tebaanın haklarını kendisini egemen olana aktarır; ancak, sahip olanın özüne ait oldukları için feragat edilemeyen haklar (ya da erkler) dışında: "Hiç kimse kişi olmayı terk etmeksizin kendi erkini ve, sonuçta, kendi haklarını tam olarak aktaramaz" (*T* xvii). Bu nedenle, vazgeçilemez erklerimizi oluşturan her şey –yaşam, beden ve akıl, bizi tanımlayan *conatus* ile bütünleşik olan kendi kendimizi doğrulama– üzerinde, terimin daha genel anlamında, bir "doğal hak"kımız olduğu söylenebilir. Bundan ötürü, "evrensel doğaya sahip doğal hak ve sonuçta her bir bireysel şeyin doğal hakkı, erkin uzandığı ölçüde uzanır" (*P* ii, 4): felsefecinin siyasal savları açısından belirgin biçimde uygun bir doktrin.

Sonuç olarak, doğa durumunda insanın çok az doğal hakkı vardır. Ne zaman ki toplum içine girer, kendisine egemen olmaya ve onu diğer insanlara bağlayan ve kendi erkini diğerlerininkiyle birleştirerek güçlendirmesine olanak tanıyan gerçek topluluk çıkarlarını algılamaya başlar. Doğa durumunda, hayal gücü tarafından yönlendirilen insan diğer insanları gerçek anlamda düşmanca algılar ve cılızca onlarla çekişir. Ayrıca, yakınındakilere adalet dağıtma erkinden yoksun olduğu gibi adalet hakkından da yoksundur; bundan ötürü, doğa durumunda suç (*peccatum*) yoktur. Ne zaman ki egemenlik (*imperium*) olur, o zaman her ikisi de insanın siyasal koşulunun ürünleri olan adalet ve suç gelir:

> O halde, adalet ve aklın kesinlikle bütün temel prensipleri –buna kişinin komşusuna gösterdiği hayırseverlik de dahildir– yasaların ve yönetmeliklerin gücüne ancak ve ancak egemenlik hakları yoluyla erişebilir; yani (...) yalnızca, yönetme hakkına sahip olanların emri yoluyla.
>
> (*T* xix)

Bu nedenle, egemen güce itaatsizlik etmek adalet nedeniyle asla savunulamaz ve egemenlik hakkı da, sonuçta, kendi kendisini meşrulaştırır türdendir. Tebaa erkinin artmasını onu koruyan ve her noktada karşısına yönetilme yükümlülüğünü çıkaran sivil topluma borçludur.

Her ne kadar her egemen kurum yönetme hakkını kullanırsa da, her siyasal düzen de mutluluğumuza ve özgürlüğümüze eşit düzeyde araç olmaz. Bu yüzden, özgürlük bir kusursuzluk ölçütü oluşturur ve bunun sayesinde çeşitli siyasal düzen-

ler birbirlerinden ayırt edilebilir. Bu ölçüt sonuca indirgemeci bir anlamda anlaşılamaz. Yönetim yalnızca özgürlüğe giden bir araç olarak görülmemelidir, çünkü özgürlük ayrı bir hedef olarak değerlendirilemeyecek kadar siyasal düzenle yakından bağlantılıdır: özgürlük, daha çok, ondan ayrılamayacak olan ve yönetim kurumları yoluyla elde edilmesi dışında elde edilemeyen siyasal organizmanın '*conatus*'udur.

Constitutio libertatis

İdeal siyasal düzen, diğer bir deyişle, bir "özgürlük oluşumu"dur ve bir oluşum (*iura*) "egemen kurumun (*anima imperi*) ruhu"dur (*P*, x, 9). İnsanın mutluluğunu oluşturan diğer özgürlüğü anlaması için siyasal özgürlüğe gereksinimi vardır: "İnsan, akıl tarafından yönlendirildiği derecede özgürdür; çünkü o derecede, kendisinin desteksiz doğası tarafından yeterli biçimde anlaşılabilecek nedenler tarafından eylemleri belirlenir" (*P* ii, 2). Bu "özgürlük nedenselliği" ancak bir özgür düşünce ve iletişim koşulunda bizim üzerimizde etkili olabilir. Bizler doğal olarak belirsizlik ve korkunun avlarıyız; düşüncelerimiz hayal gücünün egemenliğine girmeye yatkın ve bizlere ihtiraslı bir kurtuluş vaat eden vahiyci düzene kolayca av olmaktayız. Bu durumda, köleliğe korku ve çelişkinin sonu olarak sarılabilir; "barış savaşın ortadan kalkmasından daha öte bir şeydir; barış, daha çok, ruhun cesaretinden doğan bir erdemdir" (*P* v, 4) gerçeğini fark edemeden. Ancak, "eğer kölelik, barbarlık ve terk edilmişlik barış olarak adlandırılacaksa, barış insanın çekebileceği en büyük talihsizliktir" (*P* vi, 4).

İnsanlar arasında gerçek bir olasılığı oluşturabilecek tek şey siyasal düzendir ve bizim ona sadakatimiz bir zorlama ya da kölelik biçimi değil, tam aksine, bir özgürlük biçimidir. Erkinci bir anayasanın yasalarına boyun eğerek aklın öğretilerine boyun eğmiş oluruz; akıl tarafından zorunlu bırakılmak da özgür olmaktır. Bu nedenle, erkinci düzen vatandaşına göre, özgürlüğünün dayandığı koşulu tehdit eden sivil itaatsizlik neyin tehlikeye atıldığının yalnızca kısmi biçimde anlaşılmasını içerir; bu nedenle de kendi güdüsü açısından yetersiz bir fikirdir. Bu tür bir itaatsizlik özgürlüğün değil, içsel köleliğin bir ifadesidir.

Siyasal düzenin birinci prensibi düşüncenin özgürce akışıdır. Ancak ve ancak bu tür bir prensibin karşılanması durumunda akıl devletin temellerini yok etmeden siyasetin idaresini etkileyebilir.

Devletin doğası

Sivil bir toplum bir tüzel acente biçimidir. Bileşenleri olarak insan-bireylere sahip olsa da, aynı zamanda kendisine ait bir yaşamı ve bireyselliği vardır. Diğer bir deyişle, kendi '*conatus*'una sahiptir ve bu da ona kendi varlığını korumak için tam hak tanır. Bu nedenle de bir sivil toplum "kendi yıkımının nedeni olabilecek şeyler yaptığında hata yapar ya da yapıldığında mustarip olur" (*P* iv, 4). Devlet, insan bedeni gibi, az ya da çok düzeyde erk, az ya da çok düzeyde erdem, az ya da çok düzeyde özgürlük sahibi olabilir. Erdem, erk ve özgürlük aynı şeydir ve akılla benzerlik taşır. Siyasetin görevi *akla itaat eden* bir anayasa oluşturmaktır – tıpkı insan-

bireyin görevinin aklın yasalarını anlamak ve bu yasaların egemenliğine boyun eğmek olması gibi.

Devletin akla teslimiyeti hükmedenin erdemi yoluyla değil, hükmedenin erdemini *önemsiz* kılan bir anayasanın kabul edilmesi yoluyla güvenceye alınır:

> Eğer bir devlet süreklilik kazanacaksa, idaresinin öyle düzenlenmesi gerekir ki yöneticilerinin akıl ya da ihtiras tarafından yönlendirilmeleri hiç fark etmez.
>
> (*P* i, 6)

Diğer bir deyişle, devletin erdemine yalnızca bireylerin erkini sınırlandıran ve siyasal sürecin bağımsız akılcılığını güvence altına alan bir anayasa tarafından erişilebilir. Bu tür bir anayasa monarşi, aristokrasi ya da demokrasi doğrultusunda olabilir. Ancak, erkin aklın talep ettiği biçimde sınırlandırılmasını en iyi garantileyen, demokrasi (ya da, en azından, babadan oğla geçen ayrıcalıkla kösteklenmemiş yönetim) olmaktadır. Ancak, erki elde etmek ve aktarmaktan daha önemlisi erkin kendisinin içsel paylaşımıdır.

Devletin erkini tek bir kişiye ya da konseye vermek hem egemen gücün hem de tebaanın bağımsızlığını azaltmaktır. Bunlardan ilki, yasaların tek yorumcusu olarak, bu yasaları değiştirme güdüsünden yoksundur; ikincisi ise körü körüne itaatle sınırlandırılmıştır. Bundan dolayı:

> Çoğunluğun haklarını tek bir konseye ya da kişiye aktardığı sözleşmeler ya da yasalar, genelin gönenci için yararlı görüldüğünde, kuşkusuz bozulmalıdır.
>
> (*P* iv, 6)

Bu, monarşinin rasyonel olmayan bir yönetim biçimi olması gerektiği anlamını taşımaz. Çünkü bir monarşide de erk uygun biçimde dağıtılabilir. Böylece, Spinoza (Aristoteles gibi) mevkilerin bu mevkilere uygunluklarını sergilemiş bulunan vatandaşlarca doldurulduğu bir rotasyon kuralına göre biçimlendirilmiş bir danışma konseyini savunmaktadır. Ayrıca, egemenlik erkini kullananlardan, uygulamalarını onaylayan hukuku yorumlama hakkının alınması da önem taşır. Çünkü:

> Egemenliği yöneten ya da elinde tutanlar diğerlerini hiçe sayan eylemlerini bir yasallık görünümü (*specie iuris*) ile çevrelemeye ve insanları iyi güdülere uygun olarak davrandıklarına ikna etmeye çalışırlar hep; hukukun tek yorumcusu olduklarında da bunu kolaylıkla sağlamayı başarırlar.
>
> (*T* xvii)

Yönetimin yürütme organı tarafından hukukun "gasp edilmesi"ni ancak ve ancak yargı organının bağımsızlığı engelleyebilir. Spinoza bu görüşü dinden bir örnek vererek açıklar:

> Hukuku yorumlama görevinin yönetimde hiçbir görevleri olmayan ve bütün destek ve kararları için kendilerine emanet edilmiş yasaların doğru biçimde yorumlanmasına güvenen Levililere (Eski Ahit, xxi, 5) verilmiş olması gerçeğinden ötürü, İbrani yöneticilerin kötülük yapma erki büyük ölçüde engellendi.
>
> (*T* aynı bölüm)

Spinoza'nın yargının bağımsızlığına ilişkin görüşü onun en önemli siyasal öngörülerinden birini oluşturdu ve modern dünyanın bildiği en kapsamlı biçimde tasarlanmış "özgürlük anayasası"na esin kaynağı oluşturacak olan anayasal kuramı –Montesquieu'nün kuramını– önceden dile getirdi.

Bazı ayrıntılar

Spinoza'nın siyasal önerileri çok ayrıntılıdır ve her zaman bir eleştirmenin gereksinim duyacağı türden açıklık ve netlikte türetilmiş değildir.

Hiçbir kalıcı barış, siyasal düşmanlar bertaraf edilmeksizin güvenceye alınamaz. Spinoza'ya göre, bu amaç için bir vatandaşlar ordusu en etkili ve rasyonel araçtır. Paralı askerlerden oluşan ordular, adına savaştıkları kişiler adına kalıcı bir antlaşma bağıtlayamazlar ve kendi denetimlerinde olmayan antlaşmalara da daima sadakatsizlik göstereceklerdir. Hollanda tarihi göstermiştir ki, şehirler ancak vatandaşları ortak kurtuluş amacı uğruna yaşamlarını feda etmeye hazırlıklı olduklarında kendilerini koruyabilirler. Bu nedenle, bireysel yaşamda olduğu kadar toplu yaşmda da aklın onura gereksinimi olabilir ve onur erkin bir parçasıdır.

Erk bireylere değil, bireylerin işgal ettikleri devlet görevlerine verilmelidir. Bir devlet görevi aynı zamanda sunulmuş bir erktir ve bu sunuluşu tarafından sınırlandırılmış bir erktir. Ancak ve ancak devlet görevlerinin oluşturduğu bir yönetim tamamen aklın taleplerine yanıt verebilecektir ve erk kullanan kişinin tutkularından tamamen ayrı bir erke yol açabilir.



1673 Fransa istilası: Spinoza, özgürlük uğruna vatandaşların kendi yaşamlarını feda etmeleri gereksinimine tanıklık etmişti.

Devlet görevleri yoluyla yönetim, Genel Vali ve Başbakanlık mevkileriyle karşılıklı etkileşim ve sınırlandırma içinde birlikte var olan Hollanda Genel Temsilcisince çok güzel örnekleniyordu. Spinoza bu tür bir yönetimin ancak görenek ve saygınlıkla sürdürülebileceğine inanıyordu. Akılcı insanlar devlet görevlerinin doğasında var olan erdemi görürken, insan kitleleri her zaman tamamen kişisel bir bağlılık talep eden peygamberlerin ve göstermelik yöneticilerin yönetimini tercih edecektir. Hayal gücünün gerçek erdemini anlayamadığı devlet görevlerine olumlu bakmasını, ancak ve ancak görenek sağlayabilir. Devlet görevlerinin yönetim prensibi dinsel değil laik olmalıdır. Dinsel törelerin belirlenmesi konusunda nihai erk sahibi devlettir; bu nedenle de görevin oluşum ve saygınlığını denetleyen de devlettir. Din içsel değil dışsal bir koşuldur ve ancak ve ancak "herkesin yargısının özgür ve sınırsız olduğu, kişilerin kendi vicdanları doğrultusunda Tanrı'ya tapınabildikleri ve özgürlüğün değerli her şeyden daha değerli kabul edildiği" (*T* Önsöz) devlet içinde gerçek haliyle serpilebilir. Kurtuluş vaat eden vahiyci düzen aslında kurtuluşumuza giden koşulları yok eder ve bunu gerçekleştirirken de dini dinin dışsal biçimine feda eder ve böylece huzur ve mutluluğun bağlı olduğu değerli prensibi yok eder: gerçeğe duyulan saygıyı. Tanrı'nın yeryüzündeki sözcülüğünü yapabilecek olan vahiyci düzen değil, siyasal düzendir. Bu nedenle, gerçek din ancak laik bir devlet içinde serpilebilir.

VII. Bölüm

SPINOZA'NIN KALITI

Spinoza'nın metafiziği çok önemli bir hata içerir. Gerçekliğin bizim yeterli fikirlerimize denk düştüğü temelli dayanak noktası üstüne oluşturulan bu metafizik, doğaya ilişkin olarak, matematik evrenine ilişkin görüşümüze benzer "mutlak" bir görüşesahip olduğumuz sonucuna varır. Dahası, ancak bir şey *causa sui* olduğundadır ki dünya gerçekten anlaşılabilir olacaktır; aksi halde, bilimimiz, ne kadar kapsamlı olursa olsun, hiçbir şeyin varoluşunu açıklamaz. Ama bu dayanak noktası nedensizdir ve sonuçları yorumlamak da neredeyse olanaksızdır. Görünüşe bakılırsa, Spinoza'ya göre, dünya *bir* kendi kendisini sınırlandıran dizgedir ve yalnızca böyle bir dizge olanaklıdır. Aynı zamanda, sanki dünya *iki* kendi kendisini sınırlayan dizgedir ve belki de sonsuz sayıda da çoktur. Özdek ile nitelik arasındaki ayrımın zorluğu ortadan kaldırması amaçlanır: ancak, bu ayrım ancak hiçbir zorluk olmadığı varsayımı ile anlaşılabilir niteliktedir: yani, bir şeyin iki ya da daha fazla öze sahip olduğu.

Spinoza'nın ölümünden bir yüzyıl sonra, Kant, *Arı Usun Eleştirisi* başlıklı eserini yayımladı ve dünyaya ilişkin hiçbir betimlemenin insan deneyimine gönderme olmaksızın mümkün olamayacağını ileri sürdü. Bizim bildiğimiz dünya bizim yaratımız ya da yalnızca bir bakış açımızın bir özeti olmasa da, bizim olan bakış dışında da bilinmesi olanaksızdır. Deneyimin getirdiği sınırları aşma ve dünyayı "kendi içinde olduğu gibi", "katıksız akıl"ın mutlak bakış açısından bilme girişimi çelişkiyle sonuçlanır – Spinoza'nın nitelikler kuramında bulduğumuz türden bir çelişkiyle. Aklın "fikirler"i asla tutarlı bir biçimde uygulanamaz ve mutlak ya da "insanüstü" bir bilgiye ilişkin sezgilerimiz olsa da, bu bilgi asla bizim olamaz. Bu sezgiler ahlaksal yaşam ve estetik deneyimle sınırlıdır ve bize, bir bakıma, gerçekte ne olduğumuzu söylerken, bu sezgiler yalnızca anlaşılmaz konuşmalar yapmak için sözcüklere aktarılabilir.

Kant'ın savına göre, Katıksız Akıl'ın güdüsü asla yenilemez. Rasyonel varlıklar olarak aklımızı sonsuza kadar genişletmeye çalışmak ve böylece Spinoza'nın "sonsuzluk görünümü" adını verdiği "insanüstü" bakış açısına doğru çabalamak doğamızın bir parçasıdır. Aklın sonsuz olanı özlemesi metafiziğin tüm kuramsal hatalarının kaynağıdır. Ama aynı zamanda da ahlaklılığın kökenidir. Pratik buyruklara dönüştürüldüğünde, Aklın Fikirleri bizleri yönlendiren ahlak yasasını sağlar. Akla itaat eden ahlaklı varlık sözcükleriyle boşuna dile getirmeye çalıştığını kendi eylemlerinde tanıyabilir. Bütün büyük metafizikçiler arasında, eğer ahlak bilgimizi kuramlara aktarabilseydik dünyanın bizler için nasıl olacağını söylemeye ne fazla yaklaşan Spinoza oldu. Spinoza'nın düşüncesi insan saygınlığının somut anlamına son-

suzluğuna bir izdüşümdür ve metafiziğin bulutları arasında bu düşüncenin olağanüstü formları hatları keskin bir biçimde belirlenmiş ani bir aydınlanma halinde görünür – ama anlamına ulaşmaya çalıştığımızda da hemen kaybolur. Eğer bu anlamı sonunda bulursak, bunun tek nedeni, gözlerimizi kendimize çevirmemiz ve bağımlılığımızın ve sonlu durumumuzun gerçeğinin farkına varmamızdır.

Spinoza, her şeyin başka türlü olabileceği fikrinin Tanrı'nın ululuğunu gölgelediği düşüncesinde haklıdır. Mucizelere inanmanın Tanrı'ya hiçbir faydası yoktur. Çünkü, Tanrı'nın kendi yarattığı olaylara müdahale etmeye ne diye gereksinimi olsun? Eğer biz onları anlayacaksak, evrenin yasalarının evrensel düzeyde bağlayıcı olmaları gerekir: üstelik, Tanrı'nın istediği şey bizleri sonsuza kadar kendi durumumuz konusunda cahil bırakmak olamazdı. Spinoza, ayrıca, sonuçta tek dayanağımızın gerçek olduğu ve başka bir ölçüte göre yaşamanın durumun kurbanı olmak anlamını taşıyacağı inancında da haklıdır. Her rasyonel varlığın içinde doğruyu yanlıştan ayırt etme, kanıtları ölçüp biçme ve dünyaya yanılsamalar olmadan bakabilme kapasitesi vardır. Saygınlığımız bu kapasitede yatar ve kendimizi gerçeğe adayarak anlık sorunlarımızdan uzaklaşıp dünyayı olması gerektiği gibi görürüz – süreklilik görünümü altında. Gerçek moda olamaz, hele bu kadar sık rahatsız ederken. Gerçekle karşılaşmamızın ilk şokuyla geri dönüp uzaklaşmayı, onu dile getiren kişiyi susturmayı, düşlerimiz doğrultusunda bir dünya vaat eden ve bomboş zafere giden yolu bizlere açan "vahiyci düzen"e sığınmayı isteyebiliriz. Bizler için hiçbir özel yer ayırmayan bir dünyanın şok ediciliğinin açıkça itiraf edilebildiği siyasal düzen ender görülür bir başarıdır. Ancak,

eğer saygınlığımızı sürdüreceksek, bütün insanların "Tanrı'ya adalet ve hayırseverlik içinde tapınabildiği" bu tür bir düzen için çalışmalıyız.

Çağımızda bilimsel kuram Spinoza'nın çağında olduğundan çok daha egemen, ama bizi dünyanın gerçek tarafından yönlendirildiğine inanmaya ikna eden de yalnızca saflık türü bir yanılsama. Çünkü, batıl inancın Spinoza'yı ürkütecek düzeyde zafere ulaştığını gördük ve bu başarı sırf batıl inancın bilim kılığına bürünmesi yüzünden olanaklı oldu. Eğer günümüzün "vahiyci düzenleri" din düşmanları ilan edilirse, bu yalnızca Spinoza'yı inceleyenler açısından bu düzenlerin batıl inançlı karakterini ve, ayrıca, Spinoza'nın bilimsel nesnellik ile ilahi tapınmanın entelektüel özgürlüğün biçimleri olduğu öngörüsünü doğrular. Spinoza, Pascal gibi, yeni bilimin kaçınılmaz bir biçimde dünyayı "büyüden arındırma"sı gerektiğini görmüştü. Ölçütümüz olarak gerçeği izleyerek gerçeklerin bünyesinden mucizeleri ve kutsal olanları uzaklaştırırız. Ancak, tehlike bu ölçütü izleyişimiz değildir, çünkü başka ölçütümüz yoktur. Tehlike, onu inancımızı kazanmak için değil, kaybedene değin izlememizdir. Dünyayı yararlı batıl inançlardan temizleriz, ama onu parçalanmış bir biçimde görmeye devam ederiz. Anlamsızlık tarafından bunaltılınca da yeni ve daha az yararlı yanılsamalara sarılırız – büyünün bozulmasından kaynaklanan ve hedefleri olarak da Tanrı'yı değil insanı aldıkları için daha da tehlike taşıyan batıl inançlar.

Spinoza'nın bizlere anımsattığı gibi, çare bilimsellik öncesi dünya görüşüne geri dönmek değil, büyüden arındırma yolunda ilerlemeyi sürdürmektir; hem eski hem de yeni batıl inançları yitirdiğimizde, sonunda gerçeğin içinde bir

anlam keşfederiz. Dünyayı büyüden arındıran sürecin kendisi yoluyla yeni bir büyüyle karşılaşır, Tanrı'nın her şeydeki varlığının farkına varır ve Tanrı'nın eserlerini keşfetme yoluyla Tanrı'nın eserlerini severiz.

Spinoza'nın entelektüel çağdaşlarına göre, "büyüden arındırma dini" hemen kabul edilemeyecek kadar büyük bir yenilikti. Spinoza dine hakaret ve ateizmle suçlandı. Ara sıra kendisini savunmaya çalışarak "Tanrı'nın en yüce iyilik olarak kabul edilmesi gerektiğini ve, bu durumda, Tanrı'nın özgür bir zihinle sevilmesi gerektiğini savunan bir adam bütün dinleri boşlayabilir mi" (C XLIII) diye sormaktaydı. Fakat, Leibniz "Tanrı'ya yönelik entelektüel sevgi nedir ki" diye sormaktaydı, "insanlar için tuzak" olmaktan başka? Leibniz, "her şeyi seçenek olmadan ve gereksinimden ötürü, iyilik ya da kötülük ayrımı yapmaksızın gerçekleştiren bir Tanrı'nın sevilecek bir yanı olamaz" diye ekliyordu.

Spinoza'nın ünü, çağdaşlarının kendilerini onun tartışmalarından korumak için kullandıkları sansüre karşın yaşadı. Ama, kısa zaman sonra Almanya'da yükselişe geçen Leibniz dizgesi ile İngiltere'de Locke, Berkeleyve Hume'un görgücülüğünün doğuşunun gölgesinde kaldı. Bayle'ın 1697'de yayımlanan *Dictionnaire*'indeki taraflı bir madde eğitimli bir amatöre tam bir basmakalıp örnek sağlayacak türdendi. Pierre Bayle Hollanda'da sürgünde yaşarken Spinoza'nın müritlerinden bazılarıyla temasa geçmiş bir Fransız Calvinciydi. Ateşli bir hoşgörü savunucusu olmasına karşın, Spinoza'yı "sistematik bir ateist" ilan etti ve felsefecinin yaşamı ile görüşlerine ilişkin sağladığı taslak da uzunca bir süre bu konuda yetkin kabul edildi; sonraları, *Encyclopédie*'nin yazarları tarafından aynen alındı. Spinoza'nın yıl-

dızı söndü ve yeniden parlaması da ancak Romantizmin görkemli alaca karanlığında gerçekleşebildi. Şair Novalis ile tanrıbilimci Schleiermacher açısından, Spinoza kinik ateist kişiliğini yitirdi ve, bunun yerine, kurduğu dizge içinde inancın özgün yapısının dolaysız biçimde bulunabildiği bir din inanırı, Tanrı sarhoşu bir felsefeci haline geldi.

Kant'ın çağdaşları–Jacobi ve Moses Mendelssohn–Spinoza'nın dizgesi hakkında yazışmışlar ve Jacobi kendi mektuplarını bir kitap biçiminde yayımlamıştır. Bu başarımı (performance) izleyen tartışmanın düzeyi Spinoza'yı asla mutlu edemezdi; bu tartışma büyük ölçüde dünyanın ve Tanrı'nın her yerde var oluşu teması üzerine romantik ve mistik çıkarımlara dayanıyordu. Ancak, daha titiz olan Herder, Spinoza'yı incelemek için günler harcadı ve Tanrı'yı seven kişinin bunun karşılığında Tanrı'nın da kendisini sevmesi için çabalayamayacağı (E 5, 19) düşüncesinin kendisi üzerinde nasıl kalıcı bir etki bıraktığını yazdı. Aynı çekici önerme Goethe tarafından otobiyografisinin bir sayfasında dile getirilir. Ama, Spinoza'nın ciddi tavırlı soyutlaması şiirsel bir anın soluk soluğa, kalp çarpıntısı yaratan bir kaydı biçimine aktarılmıştır:

O şahane dile getiriş: "Her kim ki Tanrı'yı sever, o kişi, karşılığında, Tanrı'nın kendisini sevmesi için çabalayamaz." Kendisinden önce olup da ona dayanak teşkil eden tüm tümceler ve kendisinden sonra gelip de ondan kaynaklanan tüm tümcelerle birlikte, bütün düşüncelerimi doldurdu bu. Her şeyin içinde bencillikten uzak olmak, sevgi ve dostlukta bencillikten arınmışlığın en üst düzeyine ulaşmak en büyük arzum, yaşam felsefem, kuralımdı; bu nedenle, bunu izleyen

kaba ifade –"eğer ben seni seviyorsam, bundan sana ne?"– benim açımdan doğrudan yüreğime söylenmiş gibiydi.

[Söz konusu kaba ifade Goethe'nin şiir biçimindeki romanı *Hermann und Dorothea* içinde geçer ve şair de burada onu ele almaktadır.]

Goethe'nin eklediğine göre, Spinoza'nın sakin ve soyut biçemi kendisinin ele avuca sığmaz ihtirasıyla öylesine sert düşmektedir ki bu güçlü ifadeyi haklı çıkaran sayfaları incelerken çok mutsuz olmuştur. Yine de, Spinoza adına en büyük iyiliği yapan, Bayle'ın *Dictionnaire*'indeki maddeyi kınayan ve Spinoza'nın ilk başarılarından biri olarak Tanrı adına batıl inanca saldırışını yücelten de Goethe olmuştur.

Felsefeci Spinoza, Schelling ile Hegel'in eseri yoluyla gerçek kimliğiyle ortaya çıktı. Aslında, Hegel'in dizgesinde *Etika*'da yer alan temel tartışmalar ele alınır ve dönüştürülür. Tek bir özdek kuramı Mutlak Fikir kuramı haline gelir – doğa, ruh, sanat ve tarih nitelikleri yoluyla fark edilen tek varlık. Yeterli fikirler kuramı diyalektik haline gelir; diyalektiğe göre, bilgi, bir kavramın karışık ve "soyut" bir "ifade"sinden gitgide daha eksiksiz hale gelen, gitgide daha "mutlak" nitelik kazanan bir dünya kavramına doğru ilerleyiş türü bir gidiştir. *Conatus* kuramı, ruhun birbirini izleyen "nesneleştirmeleri" yoluyla "kendi kendisini algılama" kuramı haline gelir; siyasal düzen kuramı özgürlüğün gerçekleştirilmesi ve "dünyaya aklın hakim olması" biçiminde devlet kuramı haline gelir. Hegel'in en büyük saygısızlığı Spinoza doğrultusundaki düşünceleri bu düşüncelerin inkâr ettikleri fikirle birleştirmiş olmasıdır – tarihsel açıdan belirlenmiş, sınırlandırılmış, dünyaya ilişkin kısmi bilgisi olan, ken-

di kendisinin farkına varması sürecinin aynı zamanda var olan her şeyin gerçekliğini ve anlamını oluşturduğu ben fikri. Hegel, dönüşümü karakteristik terimlerle özetlerken, bir yandan yazar olarak kendi adını belirtmekten kaçınırken, öte yandan başarıdan övünerek söz etmektedir:

> Yine, Spinoza'ya karşı olarak, belirtmek gerekir ki, yargıya varmada kullanılan zihin –ki bu yolla kendisine bir "ego" (özgür bir özne ...) yapılandırır– özdekten çıkmıştır ve bu yargıyı zihnin mutlak karakteristiği olarak veren felsefe de Spinoza'dan çıkmıştır.
>
> (*Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*, bölüm 415)

Hegel'in felsefesi Alman Romantizmini taçlandıran an ve aynı zamanda kendi sonunun özbilinçli ifadesiydi. Tuhaf bir rastlantı sonucu, Hegel'in Marx çizgisindeki sürümü ("Hegel'i ayağa kaldırılması") yine Spinoza'nın işine yaradı; Spinoza'nın "zihin, bedenin fikridir" öğretisi bir anda Marx ile Engels'in "yaşam bilinci belirler, bilinç yaşamı değil" (*Alman İdeolojisi*) öğretisiyle karşılaştırılır oldu. Marksistler Spinoza'nın zihin kuramında, Marx'ta gördükleri "diyalektik materyalizm"in bir önsezisini bulmaya ve Spinoza'nın bilgikuramını Marksist ideoloji kuramının savunucusu olarak yorumlamaya başladılar.

Bilime ilişkin yanlış savından, dönüştürülmüş bir insan doğasına ilişkin batıl inancından ve insanın uzlaşma ve hukukun kurumlarından bağımsız yaşayacağı yeni bir vahiyci düzeni savunmasından ötürü, Spinoza, Marksizmden uzak dururdu. Yine de, Marksistlerin söylediği gibi, Spino-



Rijnsburg'ta Spinoza'nın çalışma odası.

za'nın felsefesinin, insanın çabalarının maddesel koşullarından ayrılamaz olduğunu ve kapsamlı doğal yasalar tarafından yönetildiğini düşünen, ateizmin bir bakıma peygamberi sayılacak birinin düşünceleriyle böylesine dolaysız koşutluk içermesi rastlantı değildir. Aynı şekilde, Spinoza'nın, gerçeğin bizim gerçeğe ilişkin bakış açımızdan ayrılabilir olduğu görüşünden nefret eden bir diğer ateist sahte peygamberin, yani Nietzsche'nin çok sert saldırısına maruz kalması da rastlantı değildir:

> [Felsefecilerin] tümü sanki gerçek düşünceleri soğuk, katışıksız ve ilahi denecek düzeyde kayıtsız bir diyalektiğin

kendi kendisine evrimleşmesi yoluyla keşfedilmiş ve elde edilmiş gibi durmaktalar (...) oysa, gerçekte, önyargılı bir önerme, fikir ya da "öneri –ki aslında bu asıl arzularının soyutlanmış ve rafine edilmiş biçimidir– bu felsefeciler tarafından olay gerçekleştikten sonra bulunup çıkarılan görüşlerle savunulur (...) [böylece] alın size matematik formunda hokus pokus; ki bunun sayesinde Spinoza felsefesini bir maskenin ardından ifade eder –aslında, terimi tamı tamına çevirmek gerekirse, "*kendi* bilgeliğine yönelik sevgiyi"– ve bu yolla da o yenilmez bakireye, Athena'ya bakış atmaya her kim cesaret ederse o saldırganın yüreğine bir anda korku salar: bu hastalıklı münzevinin maskesi kişisel ürkekliğin ve zayıflığın ne kadarını göstermektedir!

(*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 1, 5)

Spinoza'nın dizgesinin zayıflığı ne olursa olsun, insan, eğer görüşlerini anlamış olsaydı söylediklerinin birçoğuna kesinlikle katılacak olan bir muhatabın bu derece hiddetine maruz kalmış bir felsefecinin tamamen yanılmış olamayacağını düşünmeden edemiyor.